UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DANILO COSTA NUNES ANDRADE LEITE

A definição de emoção em Aristóteles:
estudo dos livros I e II da *Rhetorica* e da *Ethica Nicomachea*

São Paulo
2012

DANILO COSTA NUNES ANDRADE LEITE

A definição de emoção em Aristóteles:
estudo dos livros I e II da *Rhetorica* e da *Ethica Nicomachea*

Dissertação apresentada à
Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo
como parte dos requisitos para
obtenção do título de Mestre
em Filosofia

Área de Concentração:
História da Filosofia Antiga

Orientador: Prof. Dr.
Marco Antônio de Ávila
Zingano

São Paulo
2012

Nome: Leite, D. C. N. A.

Título: A definição de emoção em Aristóteles: estudo dos livros I e II da *Rhetorica* e da *Ethica Nicomachea*

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____ **Assinatura:** _____

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____ **Assinatura:** _____

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____ **Assinatura:** _____

*Wer... nie versucht hat, die eigene Gedankenwelt zu verlassen und alternative Perspektiven zu erproben, der trifft in allen Dingen nur seine eigenen Ideen wieder – und das kann auf die Dauer ganz schön langweilig sein*¹. (RAPP, 2003, p. 13)

¹ “Quem nunca tentou abandonar sua própria visão de mundo para experimentar perspectivas alternativas, reencontra em todas as coisas somente suas próprias idéias – o que pode ser absolutamente entediante no longo prazo.”

RESUMO

LEITE, D.C.N.A. *A definição de emoção em Aristóteles: estudo dos livros I e II da 'Rhetorica' e da 'Ethica Nicomachea'*. 2012. 181 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Esta dissertação tem por escopo a questão das emoções – τὰ πάθη – na obra de Aristóteles, principalmente nos livros I e II da *Retórica* e da *Ética Nicomaquéia*. A definição aristotélica de πάθος como ‘emoção’ foi compreendida de diversas formas, porém sempre a partir dos seguintes elementos: como integrante da porção não-racional da alma, habituável à tutela da razão, como manifestação psicofísica, como causada por cognições. O problema é, portanto, reencontrar e reunir todos esses elementos na obra do Estagirita.

Palavras-chave: emoções (Aristóteles), emoção (definição)

ABSTRACT

LEITE, D.C.N.A. *The definition of emotion in Aristotle: a study of books I & II of 'Rhetorica' and 'Ethica Nicomachea'*. 2012. 181 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

This thesis aims at the question of emotions - τὰ πάθη - in the works of Aristotle, mainly in the first and second books of *Rhetoric* and *Nicomachean Ethics*. The Aristotelian definition of πάθος as 'emotion' was understood in different ways, but always from the following elements: as part of the nonrational portion of the soul; as something that can grow accustomed to reason; as a psychophysic manifestation; as caused by cognitions. The problem is to find and gather all these elements from the works of Aristotle.

Key-words: emotions (Aristotle), emotion (definition)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente à Universidade de São Paulo, instituição à qual devo quase toda a minha formação e a Marco Zingano, que aceitou orientar esta dissertação, apesar de eu não ser nem bacharel em filosofia, nem bacharel em letras clássicas. Agradeço suas correções e indicações, esclarecimentos teóricos pontuais e imprescindíveis. Tentei seguir à risca suas orientações e provavelmente falhei amiúde. Serei sempre grato.

A Cristina Viano, que sempre me foi muito solícita e com quem pude manter um curto, mas proveitoso diálogo e que aprovou meu plano inicial de trabalho. A Marguerite Deslauriers, a Heleen Pott e Marjolein Oele que responderam a um estudante desconhecido atenciosamente. A Guilherme Algodoal, meu primeiro professor de língua e cultura gregas na Faculdade de São Bento; a Paulo Ferreira, colega e professor talentoso de filosofia, que também fez valiosos comentários ao meu plano de trabalho inicial. A Luiz Carlos Braga, amigo dos tempos da PUC-SP, advogado espinosista e, entre outras coisas, com a inescapável mania de perseverar na filosofia. A ele, a Júlio Rego e Bruno Conte pela leitura e preciosas críticas a parte do segundo e ao terceiro capítulo. A Hugo Tiburtino, pelo interesse e pelos dedicados apontamentos e comentários. A Diego Molina, por ser um leitor tão interessado e tenaz, agradeço todos os comentários.

A Marcos Martinho e Roberto Bolzani, integrantes da banca do exame de qualificação, pelas preciosas observações que me ajudaram a rever meu plano de trabalho. A todos capazes de ver os defeitos dessa dissertação por apontá-los. A responsabilidade por eles é toda minha.

À minha mãe, Elisete da Costa Nunes; ao meu Pai-Professor Airton Andrade Leite, que tem me orientado há quase trinta anos. Aos meus irmãos Caio e Maíra.

A Gabriela Longman, a Natália Sardenberg, a Christine Geertz, a Beatriz Pasqualino, a Maíra Barreto Trucco, por haverem agüentado tudo o que agüentaram.

Aos coorientandos da área de Filosofia Antiga desta Faculdade e aos meus colegas Especialistas em Políticas Públicas do Estado de São Paulo, porque me fizeram mais maduro, mais humilde e mais sábio.

Aos demais colegas do programa de pós-graduação deste Departamento e da Faculdade de Filosofia da PUC-SP. É realmente uma pena que as faculdades de filosofia da cidade e do Estado de São Paulo dialoguem tão pouco entre si. Isso só pode ser sinal do pouco desenvolvimento das instituições da área e da baixa penetração prática dos ideais humanistas em nossas humanidades...

A todos que disponibilizaram livros e ensaios virtualmente, porque me ajudaram muito a conhecer novos pesquisadores e novas posições sobre o tema.

Aos meus pais novamente, aos meus avós: retirantes, caixeiros e peregrinos.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Na presente dissertação se utiliza a seguinte tabela de abreviaturas e siglas para as obras de Aristóteles:

<i>Categorias</i>	<i>Cat</i>
<i>De anima</i>	<i>DA</i>
<i>Ética Eudêmia</i>	<i>EE</i>
<i>Ética Nicomaqueia</i>	<i>EN</i>
<i>Magna Moralia</i>	<i>MM</i>
<i>Metafísica</i>	<i>Met</i>
<i>Poética</i>	<i>Poe</i>
<i>Política</i>	<i>Pol</i>
<i>Retórica</i>	<i>Rhet</i>
<i>Tópicos</i>	<i>Top</i>
<i>Tratado das Emoções</i> (<i>Retórica</i> , livro II, capítulos 1-11)	<i>TE</i>
<i>Segundos Analíticos</i>	<i>AnPost</i>

NOTA PRÉVIA

A edição consultada no caso da *Retórica* foi a do texto em grego elaborada por Ross para a coleção “Oxford Classical Texts”; para o texto grego no caso da *Ética Nicomaqueia*, *Ética Eudemia*, *Magna Moralia*, *Metafísica*, *Política*, *Tópicos*, *Segundos Analíticos*, foram basicamente as das versões elaboradas para a coleção “The Loeb Classical Library” em cotejo com outras edições².

Para os trechos copiados dos textos em grego de Aristóteles, a dissertação menciona seu local pelo número de página, coluna e linha inicial da citação, de acordo com a organização realizada por Bekker; para as remissões, sem cópia, igualmente menciona o local, conforme os mesmo critérios.

Para os textos originais de Platão, a dissertação utilizou o *Filebo* tal como editado para a mesma “Oxford Classical Texts”, elaborado por Burnet; os demais diálogos são citados segundo a edição bilíngüe das Éditions Belles Lettres.

A fonte utilizada para redigir em grego antigo e para copiar as citações foi *Graecall*.

² ver ‘Referências Bibliográficas’ (p.149 s.).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
Integração entre Retórica e outros escritos aristotélicos: condições e restrições	8
PARTE A: Remontando o problema de τὰ πάθη como ‘afecções’	23
CAPÍTULO I: O termo ‘πάθος’ e as misturas de dor e prazer	24
O vocábulo ‘πάθος’	25
Ascendência filosófica da questão de τὰ πάθη	32
Taxonomia da alma: <i>República</i>	37
As misturas de dor e prazer no <i>Filebo</i>	41
CAPÍTULO II: Definição de definição, obstáculo à noção de πάθος em Aristóteles	51
Aristóteles e a definição de definição	54
Aristóteles definiu “emoção”?	63
PARTE B: Τὰ πάθη: posições	71
CAPÍTULO III: Rhetorica e τὰ πάθη	72
Taxonomia do desejo na <i>Rhet</i> , I	81
As afecções na <i>Rhetorica</i>	85
A definição de πάθος na <i>Rhetorica</i>	109
CAPÍTULO IV: Τὰ πάθη e filosofia prática	117
Escopo da filosofia prática como traço genérico de τὰ πάθη	119
Definição de ‘emoção’	126
Consequências para a filosofia prática em geral	135
CONCLUSÃO.....	139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	157
Obras de Aristóteles	157
Traduções e comentários	157
Outras Referências.....	158

INTRODUÇÃO

‘Bitzer’, said Mr. Gradgrind, broken down, and miserably submissive to him, ‘have you a heart?’
(...) ‘Is it accessible,’ cried Mr. Gradgrind, ‘to any compassionate influence?’
‘It is accessible to Reason, Sir,’ returned the excellent young man. ‘And to nothing else.’³
(DICKENS, 1994: 257)

Acessíveis e podendo se tornar até obedientes à razão, a argumentos, à persuasão, em uma palavra, ao λόγος, τὰ πάθη (emoções, afecções⁴), porque determinadas por uma cognição, uma impressão, uma opinião, as quais, por sua vez, podem ser falsas ou verdadeiras, não são moléstias da alma ou veneno de que o filósofo e o homem virtuoso precisam se livrar.

Seria possível estabelecer alguma medida e controle para sua influência na vida humana. Para tanto, seria preciso saber, em se tratando de Aristóteles, o que τὰ πάθη é. Como se chegou a saber tanto sobre o tema? Qual é precisamente a definição aristotélica de πάθος, no campo da filosofia prática, ou seja, no sentido de ‘afecção’ e ‘emoção’? Se o que está em jogo aqui é um aspecto importante da filosofia prática e da antropologia aristotélica, das quais é possível colher frutos para toda a teoria ética e política⁵, não haveria espaço para, mais uma vez, rever os passos percorridos pelo Estagirita?

Soaria muito curiosa e desafiadora uma observação como a de Fortenbaugh a respeito: “[Aristotle's analysis of emotion] brings the study of emotions within the framework of demonstrative science as explained in the *Posterior Analytics*”⁶ (2002:13); igualmente desafiadora é esta consideração de David Konstan (2007: 40):

³ ‘Bitzer’, disse o Sr. Gradgrind, esgotado e miseravelmente submisso, ‘você não tem coração?’ (...) ‘Acaso ele não é acessível,’ gritou o Sr. Gradgrind, ‘a qualquer influência da compaixão?’ ‘Ele é acessível à Razão, Senhor’, retorquiu o excelente rapaz. ‘E a nada mais.’ Dickens surpreende o leitor moderno ao fazer “heart” e “reason” colaborarem nas ações deste jovem amante apenas da honra e dinheiro, portanto longe de ser um homem prudente e exemplar (φρόνιμος). Subverte-se a oposição esperada “sentimento-emoção” *versus* “razão”. Trata-se de uma peripécia típica desse escritor, que mostra em todo o espectro de seus personagens a intensa colaboração entre o caráter e o raciocínio prático.

⁴ Reafirmando que o contexto de debate é o ético e retórico, e para evitar confusões a dissertação tentará traduzir antes pelo termo ‘afecção’, termo mais geral; o termo ‘emoção’ é utilizado para contextualizar discussões específicas, mais ligadas aos estudos modernos. As próprias palavras gregas também serão utilizadas. As palavras “emoção” e “emoções” exigem um cuidado maior; sempre que forem mencionadas; há-de se evitar o senso comum (culto) vigente, que reduz “emoção” a “sentimento”, “um modo de exprimir (sobretudo facial e corporalmente) um estado de espírito”. Conforme progrida o texto conceitualmente em direção à passividade de um sujeito humano, depois, em referência a um aspecto dessa passividade firmemente atado à motivação humana, tornar-se-á mais claro o melhor modo de traduzir πάθος e πάθη.

⁵ E a obra crucial de Fortenbaugh – *Aristotle on emotions* – é uma confirmação disso.

⁶ “[A análise aristotélica das emoções] traz o estudo das emoções para dentro do quadro da ciência demonstrative, conforme explicada nos *Segundos Analíticos*”

Aristotle's failure to treat [sentiments as sadness, loneliness or grief]... is not an arbitrary omission but rather symptomatic of a Greek habit of thought, which understood emotions as responses not to events but to actions, or situations resulting from actions, that entail consequences for one's own or others' relative social standing⁷.

O estudo se organiza em torno desses desafios. E se justifica precisamente na reconsideração de ambos. Espera-se poder examinar os pressupostos em que ambos se baseiam e, finalmente, mostrar em que sentido é plausível dizer que Fortenbaugh e Konstan não estariam inteiramente corretos. Por um lado, nem se pode dizer que o estudo das emoções estaria no âmbito das ciências demonstrativas; por outro, nem se pode dizer que os gregos – e Aristóteles e Platão – por causa de um hábito de pensamento entendiam emoção como resposta a ações e não a eventos. Caberá aqui também mostrar em que sentido a dissertação está respaldada para tomar essa posição. E como pode se posicionar nesse sentido sem precisar genuinamente inovar em relação às obras dedicadas ao tema, surgidas nos últimos cinquenta anos. Não deseja inovar e está justificada parcialmente nessa posição. Aqui se trata apenas de reexaminar alguns pressupostos: o significado de *πάθος* na filosofia prática de Aristóteles, o significado da noção de definição, enquanto instrumento de explicação filosófica, e como ele – não – se aplica a *πάθος* no âmbito da ética e retórica aristotélicas.

A noção definição, em termos aristotélicos, ajudaria a evitar equívocos, porque o filósofo delimita critérios bastante específicos para testar a pertinência de uma definição. Além disso, haveria espécies diferentes de definição, na medida em que são contruídas de formas distintas. Seu estudo se dá nos *AnPost*, bem como nos *Top*, e na *Met*; contudo, somente uma espécie de definição revelaria a estrutura essencial do *definiendum*, ao mesmo tempo em que nem todos os elementos da realidade podem ser definidos segundo uma estrutura essencial. Atentos a essa questão, os principais filósofos responsáveis por comentar ou continuar o *Tratado das Emoções*⁸ partem de uma definição de *τὸ πάθος*, construída com elementos que é preciso relacionar.

Por isso, o plano de trabalho aqui se reparte claramente em duas partes: aquela em que se estuda questões que antecederiam a formulação de um problema filosófico (parte 'A'); aquela em que apenas se expõe a tese aristotélica sobre o problema (parte 'B'). A primeira (A) expõe duas questões que permitem construir o problema: (I) sobre

⁷ “A falha de Aristóteles em tratar de [sentimentos como tristeza, solidão e sofrimento]... não é uma omissão arbitrária, senão um sintomático hábito de pensamento dos gregos, que entendia as emoções como respostas não a eventos, mas a ações, ou a situações resultantes de ações, que traziam consequências para o relativo *status* social do próprio sujeito ou de outros.”

⁸ Os capítulos 1 a 12 do segundo livro da *Retórica* são comumente chamados de *Tratado das Paixões*, *Tratado das Emoções*.

o campo semântico do termo ‘πάθος’ e sobre os antecedentes platônicos do estudo realizado por Aristóteles; (II) sobre a noção de definição em Aristóteles e como se deveria aplicar essa noção ao presente problema.

A segunda (B) expõe a teoria aristotélica das emoções, primeiramente na (III) *Rhet*, depois na (IV) *EN* com as conseqüências para a filosofia prática. Em conclusão pesa as contribuições para a eventual construção de uma resposta à pergunta sobre o que τὸ πάθος é. Distingue-se aqui dois âmbitos, portanto, para a investigação propriamente: aquele que busca, avalia, reorganiza os dados das éticas, sobretudo da *EN*, com o fito de encontrar os elementos para oferecer uma explicação definitiva e geral para τὰ πάθη; aquele que coleta, analisa, confronta e problematiza as definições singulares de cada πάθος.

Contudo, mais uma discussão seria prévia e esclareceria a presente questão, ajudando a introduzir a dissertação ao tema: a discussão breve sobre as características gerais da teoria aristotélica da retórica, e a melhor maneira de integrá-la às éticas. Essa investigação, aliada ao estudo dos vários significados do vocábulo πάθος, da ascendência filosófica, ou melhor, a herança platônica de Aristóteles pontualmente no que tange o πάθος⁹ e da noção de definição fariam parte dos pressupostos do problema sobre ‘qual a definição de πάθος em Aristóteles é’.

Τὰ πάθη influenciam o julgamento (*Rhet*, 1378a19-22), seja ele uma sentença a ser proferida por um júri, as deliberações legislativas, um juízo sobre a fama de outrem. Mas não só. Determinam e explicam muitas das ações humanas (*Rhet*, 1369a1-6). E porque determinam e explicam muitas vezes as ações humanas, são importantes para compreender como cada ser humano se comporta diante das contingências da vida, como compreende e se dispõe a reagir diante de eventos que representem perigo, desonra e infâmia para si ou para seus próximos.

Ora, se a virtude moral for uma disposição (ἔξις) equilibrada em relação a τὰ πάθη (*EN*, 1105b25-26; 1106b16), ou seja, baseada em um equilíbrio entre dois extremos condenáveis, então compreender o que uma emoção é importante para compreender o que é uma disposição e uma virtude moral. Se a felicidade (εὐδαιμονία) for a atividade (ἐνέργεια) da alma segundo a completa virtude (*EN*, 1102a4), o que

⁹ Assim se procura responder basicamente à três perguntas: 1) É possível utilizar declarações da *Rhetorica* para explicar algo sobre as emoções nas éticas e vice-versa sem problemas? 2) ‘Emoção’ é a única tradução plausível para πάθος em todos os contextos? 3) Quais eram as questões herdadas por Aristóteles a respeito de πάθος?

implica as virtudes morais e intelectuais, então o estudo das emoções ocuparia um papel fulcral.

Por isso τὰ πάθη como discutidas por Aristóteles na *EN* e na *Rhet* são uma questão crucial no seio dessas obras. Veja-se o que Aristóteles diz a respeito de τὰ πάθη nestes contextos da *Rhet* e da *EN*¹⁰. Na primeira explica Aristóteles:

Εστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.¹¹

Em *EN*, 1105 21-24, diz: “λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θράσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη¹²”.

Com efeito, seria no mínimo curioso pensar em ambos os trechos acima como definições, simplesmente porque não apontam nem o gênero nem a diferença específica (*Top*, 101b18-20; 101b38-102a1; 102a31-102b2), não fornecem uma explicação com termos anteriores e mais inteligíveis (*Top*, 141a26 e s.); nem apontam as causas gerais das emoções, logo negligenciariam a essência de πάθος, se se levar em conta o que o próprio autor afirma nos *AnPost* (90a 14-15, 31-32; 93a 3-4¹³): as perguntas sobre a essência e sobre a causa são uma e a mesma.

Ainda assim, apesar desse ponto de partida problemático, existe consenso ao se afirmar que, declaradamente ou não, o filósofo tinha uma definição de emoção em mente: elas seriam eventos psicofísicos, eminentemente práticos e limitadamente racionais, causados por eventos reais e putativos direcionados para o indivíduo ou para seus próximos. Alguns gostariam de chamar essa classe de eventos, responsável por

¹⁰ Os trechos citados da *Rhet* são do texto grego editado por Bekker. Todos os textos gregos das obras de Aristóteles serão numerados de acordo com essa edição e qualquer variação será prontamente indicada. Em geral a dissertação oferecerá traduções, salvo no caso de alguns capítulos de *EN*, recorrendo às traduções de Zingano (Odysseus: 2008).

¹¹ “Τὰ πάθη são aquilo por cuja causa [os indivíduos] são levados a variar em relação a seus julgamentos. [Τὰ πάθη] são acompanhados de dor e prazer, como, por exemplo, raiva, piedade, medo e ainda outros, tais quais esses, bem como os [respectivos] opostos.”, *Rhet*, 1378a 19-22.

¹² “entendo por πάθη apetite, raiva, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor.”, **Zingano**: 2008: 48.

¹³ Fortenbaugh conclui o contrário, porque não está abordando os textos aristotélicos citados acima, quando diz que “[b]y building the efficient cause into the definition of individual emotions Aristotle was conforming to his own principle that questions of essence and questions of cause are one and the same” (“ao construir a causa eficiente para a definição de cada uma das emoções, Aristóteles estava se conformando ao seu próprio princípio de que questões relativas à essência e questões relativas à causa são uma e a mesma”, 2008: 13). E na mesma página: “[h]e recognised cognition as the efficient cause and formulated a demonstrative account of emotional response” (“ele reconheceu a cognição como a causa eficiente e formulou uma explicação demonstrativa para a reação emocional”). A conclusão de Fortenbaugh se baseia na exposição aristotélica sobre a raiva.

despertar as emoções, de ‘cognição’; alguns sugerem o termo φαντασία¹⁴, ‘imaginação’ ou seu produto, porque ele e seus cognatos aparecem na *Rhet*, no momento de definir as emoções singulares, como raiva, medo e vergonha.

Acredita-se que, para se afirmar tudo o que afirmou acima, muitos pressupostos forma assumidos. O papel da dissertação é buscar fundar a definição aristotélica completa, exaustiva, perfeita de emoção. Ora, pareceria justo, nesse sentido, perguntar-se sobre o que é uma definição para Aristóteles.

Nos textos acima o filósofo definiu **as** afecções (τὰ πάθη), mas não definiu o que é **a** afecção (τὸ πάθος). Por quê?

Julgando o material disponível, talvez não se obtenha o quadro preciso a respeito da tese do Estagirita. Principalmente se houver mais de um tipo de definição e se os textos em análise não oferecerem declaradamente uma definição de emoção, ainda que permitam delineá-la. Nesses casos, a dissertação pode ser constrangida a afirmar que há e que não há uma definição e que essa explica e não explica a emoção.

É preciso uma pergunta seguinte, que permita olhar de maneira sistemática o que o autor declarou, sem isolar *a priori* um discurso em partes. Isso poderá ser obtido, caso a dissertação consiga responder por qual motivo Aristóteles aborda as emoções. Pois assim se é obrigado a observar o contexto em que se está estudando o assunto, recuperando rigorosamente a causa pela qual está tratando da emoção e das emoções, criando e exibindo os nexos argumentativos que darão sustentação ao que antes se via isoladamente.

O que também permite filtrar melhor o tipo de definição que a dissertação terá em mente, caso haja tipos. O que permite, também, observar as diversas abordagens do assunto sob o ponto de vista mais correto.

Essa é a primeira parte da dissertação (‘A’). Respondidas todas essas perguntas, o material primário (textos do próprio autor) e secundário (interpretações, comentários, ensaios e obras de alguns pensadores antigos e modernos) parece ganhar certa coerência. A partir desse ponto, a dissertação trata de abordá-lo. Esta é a segunda parte da dissertação (‘B’), composta por dois capítulos, um sobre τὰ πάθη na *Rhet*; um sobre τὸ πάθος na *EN*.

¹⁴ “[*phantasiai*] are what the mind uses to think with; unlike proper perceptions... they can be false... *phantasiai* are how things appear to us, given who, what and where we are.” (“[*phantasiai*] são aquilo de que a mente se utiliza para pensar; diferente das percepções propriamente... elas podem ser falsas... *phantasiai* são como as coisas nos aparecem, dado quem, o que somos e onde estamos”, **Rorty** in: —, 1996: 19)

Em linha de conclusão, a dissertação se propõe a refletir a respeito da fundamentação de uma posição aristotélica sobre o tema. É então, portanto, que a dissertação tenta enfrentar alguns problemas menores despertados no confronto entre as obras, e entre *Rhet* e *EN* e outras obras aristotélicas.

Até aqui o que moveu o raciocínio nesta dissertação é a esperança de que pelo menos um tipo de definição se aplicaria ao conjunto dos textos sobre τὰ πάθη. Outra expectativa diz respeito aos textos encontrados ao longo da obra sobre o assunto. Como, de fato, τὰ πάθη são abordados até no *DA*, por exemplo, em 403a16-19, então essa alentada definição poderia se estender aos estudos biológicos, por exemplo. Adentraria, assim, tanto o debate sobre a filosofia antiga, como outros debates mais modernos sobre a relação entre razão, cognição, afecção e ação. Mas τὰ πάθη significa sempre o mesmo para todo e qualquer contexto?

Repetindo: os critérios e os argumentos acima relacionados partem de uma premissa em si complicada – a de que todas as investigações sobre τὸ πάθος e τὰ πάθη possuem o mesmo objeto. Mas o que garante ser isso certo? Essa premissa parece invadir ainda outras obras na literatura secundária tratando das emoções em Aristóteles, estendendo suas observações inclusive a textos platônicos. O que significa a palavra ‘πάθος’? Sua tradução por ‘emoção’ é perfeita em qualquer sentido de ‘πάθος’? A conversão é perfeita em qualquer sentido de ‘emoção’? Haverá um candidato melhor para traduzir a palavra grega? Qual é o campo semântico abrangido por πάθος, em geral e especificamente em Aristóteles?

Ou, ao contrário, poderia se desperdiçar espécies encontráveis sob o conjunto de τὰ πάθη e eliminando desde logo uma série de problemas¹⁵. É preciso preliminarmente, portanto, lidar com essa amplidão do campo semântico dessa palavra.

¹⁵ Cope, em seu famoso comentário à *Rhet.*, quando Aristóteles apresenta o tema do *Tratado das Emoções*, afirma que as πάθη abordadas nessa obra são distintas de outras como coceiras, fome e sede, porque seriam por definição mentais e morais. Diz em comentário a 1378a19-22, *in verbis*: “So that the appetites belong to the body or material, the emotions, as they are now called, to the mind and the moral, immaterial, part of man; and feeling (the general term) and emotion (the special term) are thus distinguished : all emotions are feelings, all feelings are not emotions.” (“De tal modo que os apetites pertencem ao corpo ou à parte material do homem, ao passo que as emoções, como são hoje em dia chamadas, pertencem à mente e à parte moral, imaterial do homem; e sentimento (termo geral) e emoção (termo específico) são deste modo distinguidos: todas as emoções são sentimentos, todos os sentimentos não são emoções”). Isso apesar de Aristóteles se referir posteriormente às πάθη, um pouco *en passant*, é certo, como um conjunto que inclui ἐπιθυμία: λέγω δὲ πάθη μὲν ὀργήν, ἐπιθυμίαν καὶ τὰ τοιαῦτα, περὶ ὧν εἰπήκαμεν πρότερον (1388b32) (“entendo por emoções raiva, apetite e outras tantas, sobre as quais já hemos tratado anteriormente”). Cope, infelizmente, parece não ter dado atenção a esse trecho em seu comentário.

A evidência textual e lexicográfica demonstra que πάθος, πάθη, πάθημα, nem sempre são ‘emoção’¹⁶, mas que para evitar ambigüidades e respeitando a especificidade da filosofia prática aristotélica, ‘emoção’ é o melhor candidato para traduzir πάθος.

Examinam-se, a seguir, estes relevantes pontos para dissertação: o problema do status científico e filosófico de *Rhet*, principalmente no que toca à sua relação com a ciência política, ética e a dialética, a homonímia de πάθος.

Uma vez sabendo excluir significados irrelevantes para o tema, uma vez estabelecendo algum critério para relacionar o *TE* com o resto da obra aristotélica, a dissertação poderá adentrar sem perigos o tema. Isso desde que tomando o cuidado de saber quem são os interlocutores do Estagirita, o que nem sempre se torna claro simplesmente pela leitura dos textos. Especificamente neste caso, não se pode estar falando de outro filósofo, senão de Platão¹⁷. A dissertação, por razões óbvias de espaço e de escopo, se restringe nessa questão ao estudo do *Filebo*, com apoio em algumas remissões à *República*, ao *Fedro*.

Conforme será visto mais adiante, os ditos ‘estados emocionais’ surgem ligados, em Platão, primeiro ao debate sobre o conflito latente na alma – e, por analogia, na cidade – entre a parte racional e as partes irracionais, em que a posição defendida busca harmonizá-las sob a égide da razão; e, segundo, ao debate sobre o bem humano ou a espécie de vida humana mais feliz, em que a posição defendida tenta explicar qual o papel da razão para a felicidade, e explicar qual é e como a espécie superior de prazer pode contribuir legitimamente para ela¹⁸.

¹⁶ A título de exemplo, vale registrar a gama de significado do verbete ‘πάθος’, conforme o *Intermediate Greek-English Lexicon*: “anything that befalls one, an incident, accident... what one has suffered, one’s experience... a suffering, misfortune, calamity... mischief... passion, emotion... any passive state, a condition, a state... in pl[ural] the incidents or changes to which things are liable... a pathetic mode of expression, pathos”. (“qualquer coisa que aconteça a alguém, um incidente, um acidente... o que alguém vem sofrendo, sua experiência... um sofrimento, infortúnio, calamidade... um revés... paixão, emoção... qualquer estado passivo, condição, um estado... no pl[ural] os incidentes ou mudanças a que as coisas estão abertas... modo patético de expressão, pathos”) (1.ed. 1889: 584)

¹⁷ Isso com a plena consciência de que há outros diálogos possíveis dessa obra retórica, tanto com sofistas, como Górgias, ou com Isócrates ou com a *Retórica a Alexandre*, obra duvidosamente atribuída a Aristóteles (Rapp, 2002: v.I, 204-211; 224-235). Destacar-se-ia a relação com Isócrates, conforme Rapp: “Dass Aristoteles persönlich in die Auseinandersetzung zwischen Isokrates und der Platonischen Akademie verwickelt war, geht auch aus anderen Quellen [neben Quintilian], wie dem Aristotelischen *Protreptikos*, hervor. Dass die Aristotelische Theorie [der Rhetorik] der Lehre des Isokrates gegenüber polemisch eingestellt war, steht ebenfalls fest.” (“Que Aristóteles tenha se envolvido pessoalmente na querela entre Isócrates e a Academia platônica, é o que outras fontes [ao lado de Quintiliano], como o *Protréptico* aristotélico confirmam. Que a teoria aristotélica [da retórica] era colocada de modo polêmico diante da doutrina de Isócrates, está acima de qualquer dúvida”) (2002: v.I, 224)

¹⁸ Merecerá ainda uma especial referência o significado da palavra πάθος em Platão.

Integração entre Retórica e outros escritos aristotélicos: condições e restrições

Se é no *Tratado das Emoções*¹⁹ que a maior parte do material sobre o tema se encontra, enxergar a *Retórica* como o cânone aristotélico indisputado para resolver todos os problemas relacionados ao tema das emoções, poderia gerar uma série de distorções e novos problemas para a dissertação, porque se trata de uma obra que acumula e não distingue com precisão opiniões reputadas e posições filosóficas; ainda porque não realiza um exame de aporias ligadas às diversas posições sobre um assunto, a não ser no que toca ao próprio campo de aplicação da arte do discurso em público.

Por outro lado, não se deve *a priori* subestimar a importância da *Rhet* para o tema. Primeiramente, porque haveria vários tipos de oradores, de oratória e de professores e sábios, que não constituem um bloco único e, portanto, dialogar seriamente com cada orador e com cada um desses exige a elaboração de pesquisa e de material consistente sobre temas como o poder do discurso e a possibilidade de comunicar a verdade; depois, o que Platão e Aristóteles passam a denominar ‘ρήτορικὴ [τεχνή],’ ‘[arte] retórica’, e ‘ρήτωρ’, ‘orador’, não era denominado da mesma maneira, nem era identificado com os mesmos critérios. O cuidado de que se precisa é justamente notar que Platão e Aristóteles criticam uma arte cívica a que eles mesmos chamam sistematicamente de ‘retórica’. Uma observação sobre como Platão trata do assunto, mas que caberia *mutatis mutandis* a Aristóteles, parece calhar:

Ainda que consideremos... que a obra platônica instaura um diálogo entre filosofia e retórica, e que este diálogo [*Górgias*] é um elemento característico importante da história da retórica antiga, o problema a meu ver, é [que]... não há como deixar de lado a preocupação com suas reconstruções ficcionais e, em particular, sua definição de retórica a serviço de sua crítica a ela.²⁰
(COELHO in: ASSUNÇÃO *et al.*, 2010: 30)

Em suma, é preciso aprender o máximo com a *Rhetorica* de Aristóteles, todavia precavendo-se para levar a sério as críticas que mestre e discípulo direcionavam a essa disciplina, sobretudo, àqueles que a utilizassem com ignorância e má-fé da palavra em público. No presente caso, na *Rhet*, qual deve ser a relação entre o que se encontra no *TE*, constante na *Rhet*, e o que se encontra na *EN*, ainda que essa pouco diga especificamente sobre o assunto? É preciso, quiçá, sem desrespeitar a teoria aristotélica

¹⁹ Parte da *Rhetorica* abrangendo a porção final do primeiro ao décimo primeiro capítulo do livro II. Será referido como *TE*.

²⁰ Para a discussão mais extensa desse ponto, principalmente no que tange a *Górgias*, remete-se ao mesmo ensaio de Coelho (in: *Assunção et al.*, 2010: 27-36).

da ciência – que declaradamente hierarquiza os tipos de filosofia²¹ – refletir sobre a natureza teórica da retórica em face das obras éticas.

Por isso, o propósito aqui é lidar com o problema do *status* do escrito sobre a retórica em Aristóteles, com o fito de saber se haveria alguma restrição à sua utilização para compreender outras obras, no caso as obras sobre ética. Não é o anseio desta dissertação simplesmente pressupor a solução aristotélica, segundo a qual haveria uma hierarquia entre as ciências. O que serviria somente para colocar a investigação sobre a oratória, em bloco, entre as ciências inferiores. Se isso fosse pressuposto, e se o pressuposto fosse aceito, então não haveria nada a provar.

Mais importante, portanto, é reconhecer como o próprio filósofo alinha epistemologicamente seu escrito sobre oratória, por um lado; por outro lado, deve-se prestar especial atenção ao campo de aplicação da retórica e ao seu método. A partir disso, poder-se-á julgar como a obra se relaciona com escritos éticos e políticos²². E, por isso, não se trata simplesmente de descobrir qual é a posição da retórica dentro de uma hierarquia pré-estabelecida das ciências aristotélicas.

²¹ Elas seriam ou teóricas (física, matemática, teologia) ou práticas (as poéticas fazendo parte das segundas ou formando uma classe independente), sendo que somente as primeiras tratariam da verdade sobre o ser, sobre a realidade (*Metafísica*, 993b19-24; 1025b18-25; 1026a18-22). O trecho inicial da *Ética Nicomaquéia* (1094a1-1094b22) expõe não somente o fim a que persegue a política (e ética), a que está submetida a retórica entre outras (1094a26-1094b4), mas ainda que mesmo no caso da política deve se esperar e contentar com apresentar a verdade “em esboço” (τύπῳ) de “modo tosco” (παχυλῶς) e sobre o que sucede “como nas mais das vezes” (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) (1094b19-21).

²² Não se pode negligenciar que τὰ πάθη, enquanto objeto de investigação, igualmente demandaria certo contexto epistemológico; esse último ponto será abordado na conclusão desta dissertação, já que, para julgar se o objeto ‘τὰ πάθη’ deveria ser abordado exhaustivamente na *Rhet*, é preciso saber o que é, qual a relação entre esse e o objeto próprio da retórica – τὸ πειθανόν – ‘o persuasivo’ e o que é uma abordagem exhaustiva, em termos aristotélicos.

Em relação ao primeiro ponto, a retórica está textualmente conectada à dialética, à ética e à política (*Rhet*, 1354a1; 1356a25-28, 30-34). Seria tanto parte da dialética, como ramificação dessa (“παράφύες τι”, *Rhet*, 1356a25), como parte de um todo (“μόριον”, *Rhet*, 1356a30), quanto seria sua semelhante (“ὁμοίωμα”, *Rhet*, 1356a31) ou guardaria uma relação de simetria com essa (“ἀντίστροφος”²³, *Rhet*, 1354a1). A retórica seria semelhante e simétrica à dialética no seguinte sentido: não pertencem a uma ciência (ἐπιστήμη) específica (*Rhet*, 1354a3), porque ambas tratam do que de um modo determinado se espera que todas as ciências tomem conhecimento (*Rhet*, 1354a2-3); todas as ciências participam delas na medida em que buscam sustentar ou atacar uma afirmação, defender ou acusar, ou seja, na medida em que precisem investigar todos os argumentos em torno de uma questão, tantos os favoráveis como os opostos (*Rhet*, 1354a3-6; 1355a35-36; 1356a33).

Ainda se assemelham, porque não podem garantir o sucesso do argumento, apesar de proverem os meios para tal (*Rhet*, 1355b10-11; 1356b33-35; *Top*, 101b5-10). No que tange especificamente aos argumentos dedutivos (συλλογισμός) dialéticos e retóricos, ambos lidam com as opiniões reputadas²⁴ (ἔνδοξα). Os ἔνδοξα são as proposições aceitáveis por todos, pela maioria ou pelos sábios e, dentre esses, por todos, pela maioria ou pelos mais conhecidos e reputados (*Top*, 100a21-23)²⁵.

E é dependente da dialética, porque utiliza conceitos definidos no principal escrito aristotélico restante sobre a dialética – *Tópicos* – para a noção de dedução (συλλογισμός) e dedução retórica (ἐνθύμημα), indução (ἐπαγωγή) e indução retórica (παράδειγμα)²⁶. É dependente também porque lhe é simétrica, complementando-a, na medida em que estaria para a argumentação em ocasiões públicas, tal como a dialética para os debates privados²⁷.

²³ A referência é baseada na interação entre coros e contracoros na poesia dramática grega, que se sucediam e alternavam, o coro declamava sua parte no drama, movendo-se em cena, e depois declamava um contracoro para retornar ao seu ponto inicial (**Brunschwig** in: **Rorty**, 1996: 35). Também Grimaldi nesse ponto (1980: 1-2) é esclarecedor. Para uma interpretação moralizante dessa relação, Poster (1997), que afirma serem similares, contudo, com a retórica invertendo – e subvertendo – a dialética; somente o estudante treinado na dialética poderia evitar a corrupção que a retórica, inversão da dialética, traz em seu bojo (**idem**: 236).

²⁴ *Rhet*, 1356b33-35; *Top*, 100a25-27, 29-30; 100b21-23.

²⁵ Os ἔνδοξα são também a diferença específica da dedução dialética (*Aristoteles-Lexikon*: 177-179). Smith (1993: 345-347) defende que Aristóteles não estaria definindo o que ἔνδοξα é, mas esclarecendo quais são suas espécies; caberia ao dialético coletar as opiniões e indexá-las por algum critério (*Top*, 105b12-15).

²⁶ *Rhet*, 1355a2-9; 1356b2-6; 1356b12-14.

²⁷ **Brunschwig** in: **Rorty**, 1996: 35-36.

Para compreender melhor as raízes dessa relação privilegiada entre a retórica e a dialética, é útil, neste contexto, tentar remontar os debates travados na Academia platônica sobre o tema da arte retórica. Quando se trata das profundas relações que as reflexões aristotélicas entretêm com as platônicas, no problema da relação entre filosofia e oratória e – com mais razão – entre dialética e retórica, é preciso se voltar para dois textos básicos, que se passará a abordar: o *Górgias* e o *Fedro*.

Lidar com a relação entre dialética e retórica na obra de Aristóteles, contudo, exige precaução, porque o significado da primeira varia²⁸. Portanto, não existe uma correspondência exata entre como Platão aborda no *Górgias* e *Fedro* a oratória e a dialética, e como o faz o Estagirita na *Topica* e na *Rhetorica*²⁹.

É certo que não poderia abordar teoricamente a arte oratória sem dialogar com a Academia. Isso porque, na cidade de Atenas do IV século a.C., celeiro de oradores e de mestres públicos de oratória e de outras disciplinas, esses estabelecem o padrão de uso da palavra em público e exercem enorme influência na decisão de questões políticas e judiciais. Sócrates e Platão seriam sabidamente os primeiros a desafiar essa hegemonia. E a polêmica se estenderia dentro da Academia platônica, onde Aristóteles esteve por cerca de vinte anos.

Os oradores são considerados sábios e competentes para direcionar as deliberações, os julgamentos do público; também oferecem seus serviços escrevendo discursos ou ensinando suas técnicas. No que toca à oratória, o que Sócrates e Platão buscam investigar é justamente a razão pela qual são considerados sábios e competentes os oradores, no *Górgias*, e o que garante a competência para discursar sobre um determinado assunto, no *Fedro*³⁰.

²⁸ **Shields**, 2007: 126-133; **Cole**, 1991: 10: “[for Aristotle dialectics] is no longer the ultimate method for arriving at philosophical truth that it was in Plato; it is, rather the art of coming up with and arguing from premises of the sort an opponent is likely to accept in dialectical debate” (“[para Aristóteles a dialética] não é mais o método supremo para se chegar à verdade filosófica, como foi para Platão; é antes a arte de encontrar e argumentar a partir de premissas que um oponente está inclinado a aceitar em um debate dialético”).

²⁹ É o que afirma, por exemplo, Cole: “The dialectical demands that true rhetoric must meet are much less stringent in Aristotle than in Plato – a reflection of the change Aristotle has introduced in the notion of dialectic itself. The discipline is no longer the ultimate method for arriving at philosophical truth that it was in Plato; it is rather the art of coming up with and arguing from premises of the sort an opponent is likely to accept in dialectical debate.” (“As demandas dialéticas às quais a verdadeira retórica deve satisfazer são muito menos restritivas em Aristóteles do que em Platão – um reflexo da mudança que Aristóteles introduziu na noção mesma de dialética. A disciplina não é mais o método supremo para chegar à verdade filosófica como era em Platão; ela é antes a arte de descobrir e de argumentar a partir daquelas premissas as quais o oponente está inclinado a aceitar num debate dialético”, 1991: 10).

³⁰ Nos dois diálogos se encontram as mais importantes contribuições platônicas para a questão da natureza da arte retórica. Não somente criticou e buscou rearticular o papel da retórica, ele criou a palavra ‘retórica’ mesma (**Cole**, 1991: 2): “[T]he word *rhetoric* itself bears every indication of being a Platonic

A resposta platônica no primeiro caso é um paralelo entre as artes reais, saberes verdadeiros e seus respectivos espectros, por um lado; e entre artes relativas aos cuidados do corpo, sem um nome próprio, e aquelas relativas aos cuidados da alma, fazendo parte da chamada política. Cada elemento teria um análogo, relação marcada pela preposição *πρός*³¹, e cada par de opostos referente à alma possui um correspondente referente ao corpo, um *ἀντίστροφος*³²; o análogo da arte da justiça (saber verdadeiro) seria a retórica (espectro da primeira), e a culinária seria o correspondente antitrófico da retórica.

Essa dupla relação de analogia permite a Platão definir, de maneira surpreendentemente estruturada e sugestiva, a retórica como o *ἀντίστροφος* da culinária (*Górgias*, 465e1-2). Por um lado, está para a justiça como espectro dessa arte. Ou seja, ambas são relativas aos cuidados da alma, mas somente uma é verdadeira – a justiça – e isso permite opô-las. Por outro lado, contudo, a retórica, enquanto arte aparente, não conhece realmente o assunto da justiça (“οὐ γνοῦσα”, *Górgias*, 464c7), não se ocupa em nada do bem (“τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει”, *Górgias*, 464d1-2), atrai pelo prazer, sendo o espectro da mais elevada das artes relativas ao cuidado da alma, assim como a culinária é o espectro da mais elevada das artes relativas ao corpo – a medicina – e nesse sentido é o *ἀντίστροφος* da culinária³³.

invention. There is no trace of it in Greek before the point in *Gorgias* (449a5) where the famous Sophist – after hesitation... - decides to call the art he teaches the ‘rhetorly’ – that is, *rhêtor*’s or ‘speaker’-s – ‘art’ (*rhêtorikê technê*).” (“[A] própria palavra *retórica*, ao que tudo indica, é provavelmente uma invenção platônica. Não há qualquer pista sua em grego antes do ponto no *Górgias* (449a5) onde o famoso sofista – após hesitar... – decide chamar a arte que ensina de ‘oradora’ – ou seja, *do rhetor* ou ‘do orador’ – ‘arte’ (*rhêtorikê technê*)”).

³¹ ‘Em direção a’, ‘em face de’ são significados dessa preposição regendo o caso acusativo do nome com o qual a relação se estabelece; mas também ‘comparado a’ seria outro significado possível (Smyth, 1968: 384-385); aqui a preposição determina uma relação de proporção inspirada declaradamente na geometria (465b7).

³² “Correlato”, “análogo”, “contraparte” (Grimaldi, 1980: 1-2).

³³ *Górgias*, 464b3-465e2. No esquema elaborado por Rapp para representar o referido argumento (2002: v.I, 216), reproduzido abaixo, ‘i’ está para ‘iii’, assim como ‘ii’ para ‘iv’; ‘v’ está para ‘vii’, assim como ‘vi’ para ‘viii’. Por outro lado, ‘i’ está para ‘iii’, assim como ‘v’ para ‘vii’, porque ‘i’ é antístrofos de ‘v’ e ‘iii’ antístrofos de ‘vii’; e ‘ii’ está para ‘iv’, assim como ‘vi’ para ‘viii’, porque ‘ii’ é antístrofos de ‘v’ e ‘iv’ de ‘vii’ e assim por diante.

artes reais (τέχναι) < *πρός* (está para) < espectros/ artes aparentes (εἰδωλα)

Corpo	(i.) Ginástica	_____	(iii.) Cosmética	_____
V	(ii.) Medicina	_____	(iv.) Culinária	_____
<i>ἀντίστροφος</i>				
V				
Alma/Estado	(v.) Legislação	_____	(vii.) Sofística	_____
	(vi.) Justiça	_____	(viii.) Retórica	_____

Em suma, os oradores e os sofistas são considerados sábios não por deterem de fato um saber verdadeiro, senão por imitarem uma arte verdadeira pelos meios escusos de artes aparentes, como a retórica e a sofística. Não possuem uma arte de fato, muito menos são sábios.

A resposta do *Fedro* também é clara: a dialética parece ser o método que garante a competência para discorrer sobre algo. Ou seja, a dialética, enquanto genuíno método para qualquer campo do saber e da filosofia, asseguraria o conhecimento sobre um assunto e a conseqüente competência para sobre ele discorrer. Sem as divisões e as sínteses – componentes da dialética e *ipso facto* do método filosófico em Platão –, não considera Sócrates, e Platão, quem quer que seja capaz de falar ou de pensar sobre um assunto³⁴: orador ou filósofo, ambos só deveriam aprender com a verdade e só poderiam expor, quando for o caso, a partir dela.

Já no *Fedro* vem formulada a exigência de que sem conhecimento preciso sobre o assunto a ser tratado, sem investigar a verdade, não se pode falar bem sobre um tema³⁵; não basta, portanto, ser capaz de causar um efeito emocional, como parece ser a finalidade dos modelos retóricos correntes então. Sem saber exatamente por que e como é possível conduzir almas, o que exige saber com toda a acurácia (“πάσῃ ἀκριβείᾳ”, *Fedro*, 271a5) o que a alma é, se possui partes ou se é una, como age e como é tocada, é impossível considerar-se preparado para discorrer sobre qualquer assunto (*Fedro*, 271a8).

Ambas as conclusões lançam um desafio aos oradores e aos sofistas. Ou bem a oratória é por definição a sombra de um conhecimento verdadeiro, visando capturar o ouvinte pelo estímulo ao prazer e não podendo se libertar de ambas as características. Ou bem ela pode se libertar dessa condição se atender a exigência de abandonar a superficialidade com que é empregada e, a partir de um método correto de conhecimento, buscar persuadir pela verdade. Ou ela não é uma arte ou, se for uma arte, ela é praticamente um dos usos do método dialético, o uso diante de um público. Esse é um debate a que Aristóteles teria acesso.

³⁴ Veja-se esta declaração de Sócrates: “τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷος τε ὡ λέγειν καὶ φρονεῖν” (“É dessas coisas, precisamente, que eu sou amante, Fedro: das divisões e das sínteses, quando quer que seja necessário falar ou pensar sobre algo”, *Fedro*, 266b3-5). Quando não houver menção explícita à tradução, o capítulo tenta oferecer uma tradução plausível.

³⁵ 259e5-7; 264c2-6; 269 b5-c5; 271a4-272b6.

Assim, encerrados em seus paradoxos e em suas teorias superficiais, nem oradores nem sofistas compreendem o fenômeno da persuasão, muito menos podem buscar a verdade sobre algo. Sócrates e Platão questionam dessa maneira a posição galgada por esses. E, embora não seja seguro afirmar que Aristóteles subscrevesse completamente tais posições, apesar de afirmar ser a retórica um “contracoro” da dialética, “ἀντίστροφος” (*Rhet*, 1354a1), ele teria compreendido o impasse. O mesmo desafio, portanto, ao acossar a oratória e a sofística em geral, põe-se igualmente diante da própria *Rhetorica*³⁶.

É preciso oferecer resposta a isso³⁷. A resposta não se faz esperar; é clara e enfática desde a primeira linha do escrito: a retórica é um ἀντίστροφος da dialética³⁸, não da culinária; é μόριον da dialética (*Rhet*, 1356a30-31), não da κολακεία (‘lisonja’)³⁹, como queria Platão (*Górgias*, 466a5-7). Trata-se aqui, portanto, de estabelecer novas bases para a teoria da oratória, sobre as quais se possam satisfazer as exigências supracitadas dos diálogos platônicos⁴⁰.

Outra acusação que pesaria contra a arte retórica, sob a definição platônica acima, é a de que ela não seria uma arte, porque não possuiria um objeto próprio. É contra essa objeção que o filósofo procuraria direcionar sua afirmação de que a dialética igualmente não possui um objeto próprio e que, nem por isso, alguém duvidaria de sua existência⁴¹ e importância (*Top*, 100a18-21; 101a25-101b5). É uma arte, mas não possui

³⁶ Aristóteles desde muito cedo em sua atividade intelectual realizou, por sua vez, suas próprias investigações sobre a arte retórica (**Rapp**, 2002: v.I, 224-235). A ele é atribuído, por exemplo, o diálogo *Gryllos*, que trataria do assunto, apesar de ser difícil saber ao certo seu teor (**idem**: v.I, 232-235).

³⁷ Isócrates também lança um desafio próprio em seu *Contra os Sofistas* e *Antidosis*, quando aborda o que considerava as falsas promessas de sofistas e erísticos: seus sistemas de ensino e seus manuais de oratória.

³⁸ Aristóteles sabidamente utiliza a porção inicial de suas obras para expor os princípios de uma disciplina. Trata-se de local utilizado por ele para lançar o programa da investigação. É preciso tomar cuidado, contudo, com a tendência a tomar essa relação antitrófica como resumo completo da relação entre retórica e dialética (**Rapp**, 2002: v.II, 19-20), trata-se de um *bon mot*, um *mot d’esprit* que exprime uma posição polêmica em relação à Platão (**idem**: v.II, 20).

³⁹ Poster (1997) defende que a *Rhet* é uma continuação do projeto antirretórico platônico (222), como uma concessão a uma infeliz necessidade (“unfortunate necessity”, **idem**: 243) feita por ambos mestre e aluno (“the Aristotelian-Platonic view seems to leave more room for compromise [with the necessity of defending oneself from unjust attacks]”, **id.**: 234). Aristóteles haveria sido encarregado de lecionar sobre a retórica na Academia assim como aos neófitos de um departamento universitário (“relatively junior members”, **id.**: 235) se lhes designa a tarefa de lecionar sobre assuntos menos elevados da filosofia (“not a legitimate part of philosophy”, **id.**: 235). Poster acredita assim resolver vários problemas sobre como compatibilizar *Gryllus* e *Rhet* (**id.**: 231). Seria longo apontar todos os argumentos apresentados por Poster; é mérito seu valorizar o papel do terceiro livro da *Rhet* para expor o projeto aristotélico de retórica; quase todos os exemplos que corroboram sua tese são dali retirados, com exceção da menção feita à passagem no início do primeiro livro em o autor reprova seus antecessores por abordarem o que é extrínseco ao assunto (1354a11-16). Sobre a aparente descontinuidade entre os primeiros dois livros e o terceiro, Rapp é assertivo (2002: v.I, 178-193; in: **Anagnostopoulos**, 2009: 590-591).

⁴⁰ **Grimaldi**, 1980: 2.

⁴¹ **Rapp** in: **Anagnostopoulos**, 2009: 581

um objeto próprio, como a dialética; é um análogo da dialética, mas não é simplesmente um uso público dessa.

Aristóteles, desse modo, pareceria revisar teoricamente a arte retórica. Isso ocorre em mais de um sentido, não somente ao refletir a retórica na dialética, como ao fazer dela uma ramificação da dialética e dos estudos relativos ao caráter, conhecidos como política.

É preciso qualificar aquilo que Aristóteles diz sobre a relação entre retórica, ética e política. Já foi visto porque é παραφύες τι (*Rhet*, 1356a25), uma ramificação da dialética, uma vez depender de seus conceitos básicos – dedução e indução dialética – e depender do mesmo material básico para construir a argumentação, as opiniões reputadas (ἐνδοξα). Também é uma ramificação da política⁴² (*Rhet*, 1356a25-27), ou seja, de um certo modo a retórica também depende da política, a qual neste caso abarca a ética. O conhecimento das leis e da maneira como um juiz toma decisões é importante; já que a retórica tem seu escopo restrito aos discursos em público, o que decorre do número exaustivo de espécies retóricas, três (*Rhet*, 1358a36). As espécies de discurso em público são divididas assim: judicial, deliberativa e epidítica (*Rhet*, 1358b2-8). Cada espécie de discurso é caracterizada por uma audiência específica (*Rhet*, 1358b2-4), por uma questão específica (*Rhet*, 1358b22, 25), por um par de atitudes opostas referido à questão (*Rhet*, 1358b8-9, 10-11, 12-13) e por um tempo determinado⁴³ (*Rhet*, 1358b2-6, 13-20).

A combinação de todos os critérios renderia três espécies de retórica, judicial, deliberativa e epidítica, nomeadas segundo o critério da audiência e natureza da questão em jogo. Isso restringiria a utilização dessa capacidade a esses casos. Ou melhor, restringe a utilização da retórica a todas as situações em que é preciso acusar ou defender, exortar ou prevenir, elogiar ou reprovar (*Rhet*, 1358a36-b25). Vê-se que o

⁴² Uma leitura alternativa seria dizer que “a retórica é como uma ramificação da dialética e dos estudos referentes aos caracteres [humanos]”, no sentido de ser um derivado da combinação dos dois. Rapp, a esse respeito, afirma que “in this passage, rhetoric or, rather, the specific competence that is needed for either the elaboration of a rhetorical theory or the practice of rhetoric, is clearly characterized as a blend or combination of dialectical expertise and ethical theory.” (“nessa passagem, retórica ou melhor, a competência específica necessária seja para elaborar a teoria retórica, seja para a prática da retórica, é claramente caracterizada como uma mistura ou combinação da expertise dialética e da teoria ética”, in: **Anagnostopoulos**, 2009: 583). Também Cole: “[r]hetorical discourse is not the opposite of philosophical discourse but rather, in most situations, its complementary contrary, and only capable of being identified and studied by reference to the appropriate philosophical counterpart.”⁴² (“o discurso retórico não é o oposto do discurso filosófico mas antes, na maior parte das situações, seu contrário complementar, e que somente pode ser identificado e estudado em referência à sua contraparte filosófica adequada”, 1991: 13)

⁴³ Apesar dessa aparente sobredeterminação das espécies de retórica, a audiência, os interlocutores são o τέλος da retórica e, por isso, são o critério decisivo para a delimitação dessas espécies (**Grimaldi**, 1980: 79-82; **Rapp**, 2002: v.II, 249).

conhecimento competente das leis e das características das instituições é necessário em pelo menos dois dos tipos de discurso retórico – o deliberativo e o judicial – o que já justificaria o estudo da ética e da política. Conhecer também o que motiva o homem a agir bem ou mal, o que o leva a corromper-se ou a exceler e como comunicar confiança a outrem, ou seja, conhecer algo da psicologia prática do ser humano é fundamental em todos os gêneros de discurso⁴⁴.

Todavia, para conhecer corretamente as características de um discurso e da audiência, as maneiras como um argumento influencia o juízo alheio em público, é preciso buscar o auxílio das ciências que estudam o caráter humano (ἦθος), suas disposições, preferências, interesses, que o próprio Aristóteles nomeia aqui πολιτικῇ (*Rhet*, 1356a25-27), política⁴⁵.

Assim é como o próprio filósofo tentou alinhar epistemologicamente sua retórica; dependente da ética e da política⁴⁶, o orador pode aprender muito com ambas as ciências, a tal ponto que, dominando as premissas e os princípios dessas disciplinas, acabará por discorrer sobre essas, ao invés de utilizar sua capacidade dialética ou retórica (*Rhet*, 1358a25-26). Está claro por que o orador pode e deve aprender com o estudo da dialética, da ética e da política⁴⁷.

Mas há algo que a ciência política ou a ética poderia aprender com a retórica. Faz sentido o que Irwin afirma, quando diz que em geral os estudiosos da ética aristotélica acabam se voltando também à sua retórica, por ela contribuir mais em certos assuntos do que aquela⁴⁸; “[b]ut what sorts of information can we gain from the

⁴⁴ Nesse sentido Rapp afirma que “Aristoteles sieht sie [die *Rhetorik*] durchaus in einem Rahmen, der durch seine praktische Philosophie vorgegeben ist” (“Aristóteles a vê [a Retórica] definitivamente em um quadro, que é determinado por sua filosofia prática”, 2002: v.I, 172)

⁴⁵ Quiçá da mesma maneira como Platão nomeou ‘política’ a arte referente à alma, ao cuidado da alma (*Górgias*, 464b5), arte de tornar os cidadãos melhores (509c-522e). Se for aceito que a ciência política é ciência que investiga a felicidade humana (εὐδαιμονία), no sentido de bem em vista do qual todas as ações são realizadas (*EN*, 1094a1-b12), então se compreende porque chamar os estudos sobre o caráter humano, sobre os interesses, a motivação humanos e a possibilidade de aperfeiçoar esse caráter de ‘política’.

⁴⁶ “ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπο ταυτὴν [πολιτικὴν] οὐσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν” (“Vemos que mesmos as mais estimadas das capacidades estão sob essa [a política] como estratégia, economia, retórica”, *EN*, 1094b1-3). Essa intercambialidade entre δύναμις e τέχνη no campo do saber prático é algo a se explorar, como correspondência entre um aspecto subjetivo e um objetivo do mesmo domínio de princípios e causas.

⁴⁷ “if guidance from political science helps the orator to pick the least misleading premises and to argue to the least misleading conclusions, it is more reliable than unaided common sense would be.” (“se a orientação da ciência política ajuda o orador a escolher as premissas as menos ilusórias e a chegar às conclusões as menos ilusórias, isso é mais confiável do que o senso comum sem qualquer auxílio seria”, **Irwin in: Rorty**, 1996: 146)

⁴⁸ “[F]or it [*Rhetoric*] discusses some topics that are relevant to the Ethics, and on some of these topics its treatment is fuller and more informative than anything we find in the Ethics themselves.” (“[P]ois ela

Rhetoric, and how ought we to use it?⁴⁹ (IRWIN in: RORTY, 1996: 143) E a resposta a essa pergunta pode ser encontrada quando se esclarece qual é seu campo de aplicação e qual o método julgado adequado para realizar seu estudo.

Não é simples investigar nem esse campo, tampouco esse método. Primeiro porque não é seguro afirmar a existência de outras artes retóricas, no sentido de tratado sobre a retórica⁵⁰, como teoria ou como tratado que analisa o que é persuasivo (*Rhet*, 1356a17-18). Haveria somente uma tradição de escritos sobre oratória, que se baseavam em modelos catalogados a serem memorizados⁵¹, a qual o filósofo buscava modificar. Se isso for correto, é possível que Aristóteles tenha sido o primeiro a executar o plano de tal tratado, o que torna mais difícil a tarefa de comparar sua obra com outras para saber como tratou dessa arte⁵². Mas isso não encerra a questão, porque provavelmente havia um gênero de escritos sobre a oratória anterior a Aristóteles, que lembraria um manual, ainda que não recebesse o nome de ‘arte retórica’ no sentido dado por Aristóteles (*Rhet*, 1354a9-11)⁵³; consistiam em catálogos escritos de modelos de argumentos a serem memorizados, talvez com breves introduções⁵⁴. Ora, o tratado aristotélico sobre o assunto não se enquadra nesse gênero de escrito; não é um manual técnico nesse sentido de um repertório de modelos prontos a serem copiados e repetidos. Se, contudo, a forma filosófica do tratado sobre retórica não possui exatamente um antecedente, por outro lado não dispensa interlocutores.

Como Aristóteles alega, ainda que outros antes houvessem escrito sobre as partes do discurso (*Rhet*, 1354b16-19)⁵⁵, ou abordaram somente as formas de prova – o que é apenas uma parte do que há de técnico na retórica (*Rhet*, 1354a11-14) –, ou se dedicaram a elementos alheios ao próprio cerne do convencimento (*Rhet*, 1354a14-15).

[*Retórica*] discute alguns dos tópicos relevantes para a Ética, e em alguns desses tópicos seu tratamento é mais completo e mais instrutivo do que qualquer coisa que encontramos nas *Éticas*”, Irwin in: Rorty, 1996: 146)

⁴⁹ “[m]as quais tipos de informação podemos ganhar com a *Retórica* e como deveríamos utilizá-la?”. É interessante que Irwin se faça essa pergunta e decida comparar o tratamento dado ao conceito de felicidade (εὐδαιμονία) e virtude (ἀρετή) em *Rhet* e em *EN*, sem mencionar o conceito de πάθη. Em relação aos dois primeiros conceitos, a *Rhet* de fato relata os ἔνδοξα sem problematizá-los, o que demonstraria melhor a distância e o papel específico da retórica em relação às éticas. No caso de τὰ πάθη a expectativa é frustrada, porque as éticas são lacônicas a seu respeito, ao passo que a *Rhet* ainda é a obra mais consultada a respeito.

⁵⁰ Observando que a própria palavra τέχνη é ambígua (Cole, 1991: 90).

⁵¹ Como provavelmente faziam as artes retóricas pré-Sócrates e Platão (Cole, 1991: 90-93)

⁵² Exceção feita à *Retórica a Alexandre*, que provavelmente é da mesma época (Chiron: 2007, 39).

⁵³ id.: x.

⁵⁴ id.: 90-93.

⁵⁵ O *Fedro* (266b4-274b4) também relata quais eram as concepções correntes de arte oratória antes de Sócrates e Platão.

Segundo o próprio autor, em suma, ele seria o primeiro a não negligenciar o próprio corpo (σῶμα) da persuasão⁵⁶, o ἐνθύμημα.

Por outro lado, é possível que a própria palavra ‘retórica’ tenha sido cunhada por Platão, dado que não se encontra qualquer referência a essa anterior ao *Górgias* (449a5). Esses dois elementos condicionam o estudo sobre a retórica: a fundação de uma teoria da oratória; a ruptura que essa nova disciplina representa em relação à oratória pregressa.

A arte retórica, diferente do que se esperaria, não visa exatamente à produção de discursos em geral. Foi visto já que descrever seu campo de aplicação como o da produção de discursos em público tampouco seria preciso. A retórica é definida: “[ἐ]στω⁵⁷ δὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν” (*Rhet*, 1355b25-26); seja ela, portanto, uma capacidade (δύναμις) de observação em cada assunto, em cada situação do que é possivelmente persuasivo (ἐνδεχόμενον πιθανόν). Em *Rhet*, 1355b10-11 se afirma que “οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς [*sc.* τῆς ῥητορικῆς], ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον⁵⁸”. Bem, fica claro tratar-se de uma capacidade para observar, enxergar os meios de persuasão possíveis.

Já foi exposta acima a outra maneira de formular o estudo do possivelmente persuasivo, como o estudo dos meios de persuasão (αἱ πίστεις) ou da persuasão (πίστις)⁵⁹. Outras expressões estão disponíveis: “ἐνεκα κρίσεως ἐστὶν ἡ ῥητορικὴ⁶⁰” (*Rhet*, 1377b20-21; 1391b7); “οὐδὲ ἡ ῥητορικὴ τὸ καθ’ ἕκαστον ἐνδοξον θεωρήσει⁶¹” (*Rhet*, 1356b33-34); [δύναμις] τοῦ πορίσαι λόγους⁶²” (*Rhet*, 1356a33).

⁵⁶ 1354a11-15.

⁵⁷ Sobre as definições precedidas pela forma imperativa “ἐστω”, existem algumas posições a respeito. Para Cope, por exemplo no comentário à definição de εὐδαιμονία em 1360b14-18, relata a opinião de Brandis, segundo a qual definições iniciadas por ἐστω seriam populares e seu valor de verdade seria indiferente a Aristóteles. Irwin (in: **Rorty**, 1996: 171) discorda dessa visão generalizante e deflacionada do significado da expressão, ao mesmo tempo em que discorda da visão generalizante e inflacionada de Fortenbaugh (1970: 136-141), segundo a qual o filósofo aceitaria as definições introduzidas por essa expressão. *TE* obriga a uma análise mais detida de cada caso.

⁵⁸ “não é função dela [*sc.* da retórica] a persuasão, senão o enxergar em cada caso o que há de persuasivo disponível”

⁵⁹ Chiron contrasta as ocorrências de αἱ πίστεις e ἡ πίστις (2007: 115, n.8) adotando ele mesmo as traduções aqui apresentadas – respectivamente ‘meios de persuasão’, para o primeiro, e ‘persuasão’ ou ‘um meio de persuasão singular’, para o segundo – a tradução por ‘prova’ não é satisfatória, pelo motivos apresentados por Chiron (*id.*), porque a palavra ‘prova’ induz a pensar que os meios de persuasão servem somente para provar os fatos, ao passo que a palavra ‘πίστις’ também será aplicada à persuasão pelo πάθος e pelo ἦθος (1356a1-4).

⁶⁰ “a retórica existe com vistas ao julgamento”.

⁶¹ “a retórica não observa o que é a opinião reputada [aceitável] para cada indivíduo [καθ’ ἕκαστον]”. Com interpretação semelhante desse ponto: **Grimaldi**, 1980: v.I, 53. Note-se ainda que nesse caso πιθανόν e ἐνδοξον seriam intercambiáveis.

⁶² “uma capacidade de produzir os discursos”

A retórica é uma capacidade (δύναμις) produzida por uma arte (*EN*, 1153a24-25), também conforme o quinto livro da *Met*⁶³ (1019a15-1020a5), o orador pode ser dito deter os princípios para a possível mudança no discernimento ou julgamento (κρίσις) do ouvinte por meio da observação do que é adequadamente persuasivo em cada situação. E fazê-lo em cada situação (περὶ ἕκαστον) não é fazê-lo de modo individualizado, correspondendo rigorosamente ao ouvinte concreto (καθ' ἕκαστον), não é descobrir o que é possivelmente persuasivo exatamente para Sócrates ou Hípias (*Rhet*, 1356b34). Contudo, deve-se levar em conta que é persuasivo o que é persuasivo para alguém – τὸ πιθανόν τινὲ πιθανόν ἐστὶ⁶⁴ – e, portanto, o estudioso da retórica precisa conhecer seu público, suas opiniões e reações, as opiniões que aceita como plausíveis e em que tipo de orador confia, buscar levantar as opiniões aceitáveis para uma certa classe de público, a partir da qual constrói argumentos. Todos os seus meios visam gerar convencimento e buscam o êxito junto ao julgamento ou discernimento do ouvinte.

Assim se entende que tipo de informação a obra pode fornecer. Porque conhecer esses aspectos faz parte de explicar o que é persuasivo na arte da oratória, sem fazê-la depender nem de um talento espontâneo (*Rhet*, 354a6-7), nem de um hábito irrefletido (*Rhet*, 1354a7):

δηλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδῶ ποιεῖν· δι' ὃ γὰρ ἐπιτυχάνουσιν... τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι⁶⁵

É uma arte, portanto, porque deriva da experiência e explica as causas⁶⁶ da persuasão. Dada essa definição, essa finalidade e essas restrições, o projeto aristotélico de investigação precisará explicar especificamente o que o orador não pode negligenciar. Esses são os meios técnicos, e os meios técnicos⁶⁷ de persuasão estão restritos àqueles causados pelo discurso (1356a1). Para estudá-los, Aristóteles os divide em três os meios técnicos de persuasão: a persuasão pela credibilidade do emissor do discurso (o orador); a persuasão pelo estado e a reação afetivos que o discurso suscita

⁶³ Grimaldi, 1980: v.I, 4-6, 36.

⁶⁴ *Rhet*, 1356b28.

⁶⁵ “é evidente que isso poderia ser feito sistematicamente: pois é possível observar a causa pela qual acertam [seja espontaneamente, seja por hábito]; todos estariam de acordo ser precisamente essa a tarefa de uma arte [τέχνης]”, *Rhet*, 1354a8-11.

⁶⁶ *Metafísica*, 981a1-982a2.

⁶⁷ “‘Technical’ means of persuasion must rest on a method and they must be provided by the speaker himself, whereas pre-existing facts, such as oaths, witnesses, testimonies, etc. count as non-technical.” (“Meios ‘técnicos’ de persuasão devem se basear em um método e devem ser fornecidos pelo próprio orador, donde os fatos pré-existentes, como os juramentos, testemunhas, testemunhos etc contarem como não-técnicos”, Rapp in: Anagnostopulos, 2009: 582)

no ouvinte (os julgadores do assunto); a persuasão pelo discurso propriamente, porque somente ele pode demonstrar ou parecer demonstrar algo de fato (1355a3-6).

Nesse diapasão, quem estuda a retórica de Aristóteles para aprimorar seu conhecimento da ética, teria pelo menos uma contribuição a oferecer: na comparação entre os dois conjuntos de obras tanto o que o filósofo aborda, como o que ele omite na *Rhet* são relevantes, porque mostram com mais precisão aquilo que considerava próprio à pesquisa ética e política⁶⁸. Se não por outro motivo, a *Rhet* é ainda objeto de enorme interesse subsidiariamente porque expõe o material básico, opiniões reputadas existentes à época, sobre conceitos importantes – como felicidade (εὐδαιμονία) e virtude (ἀρετή) – a partir do qual ele elaborará suas questões e teses⁶⁹.

No caso específico desta dissertação, ainda, será crucial seu estudo, principalmente, para mostrar em que essas obras concordam, apesar se serem distintas em uma série de fatores.

Três pontos restariam a comentar brevemente. Primeiramente, se o filósofo omite argumentos e aporias na *Rhet* que interessarão à ética e à política, especialmente referentes aos conceitos mencionados (felicidade e virtude), por outro lado expõe argumentos sobre τὰ πάθη na *Rhet*, que não deveriam estar ausentes na ética e política. Adiante se vê o que são esses argumentos que seriam de especial interesse para a filosofia prática⁷⁰. Esse seria, portanto, um motivo para se estudar a *Rhet* com vistas a contribuir para a teoria ética e política.

Em segundo lugar, deve-se comentar a linguagem heterogênea da obra em análise, o que dificulta em geral o trabalho de estudar o que seriam posições e argumentos defendidos por Aristóteles ele mesmo, e o que seriam proposições oriundas dos ἔνδοξα. A título de exemplo se contrasta as definições de felicidade (1360b14-18)⁷¹, claramente advindas das opiniões reputadas, com a definição de desprezo

⁶⁸ Irwin in: Rorty, 1996: 170.

⁶⁹ Rapp é mais conciso: “even a quick glance at Aristotle’s *Rhetoric* reveals that, for him, the art of rhetoric is a blend of several approaches and heterogeneous disciplines.” (“mesmo uma rápida visada sobre a *Retórica* de Aristóteles revela que, para ele, a arte da retórica é uma combinação de várias abordagens e de disciplinas heterogêneas”, in: Anagnostopoulos, 2009: 580).

⁷⁰ Capítulo B.III.

⁷¹ ἔστω δὲ εὐδαιμονία εὐπραξία μετ’ ἀρετῆς, ἢ αὐτάρχεια ζωῆς, ἢ ὁ βίος ὁ μετὰ ασφαλείας ἡδιστος, ἢ εὐθηνία κτημάτων καὶ σωμάτων μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων (seja a felicidade (1) a boa conduta acompanhada de virtude, ou (2) uma vida autossuficiente, ou (3) a existência mais prazerosa acompanhada de segurança, ou (4) a abundância de bens materiais e corporais acompanhados da capacidade de conservá-los e de utilizá-los)

(ὀλιγωρία), conceitualmente mais comprometida com o arcabouço aristotélico⁷² (1378b11-12). A primeira relata quatro formas distintas de definir a felicidade (εὐδαιμονία), ao passo que a segunda define o desprezo como ἐνέργεια (‘atualização’, ‘ato’) de uma opinião segundo a qual algo é sem valor, ἐνέργεια em clara oposição à δύναμις, porque uma opinião em potência, ou seja, não expressada, não é um motivo para a raiva. A raiva (ὀργή) exige o desprezo aparente, manifesto: “[ἐ]στω δὲ ὀργὴ ὀρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν” (“seja portanto a raiva o desejo de vingança aparente por causa de um aparente desprezo [διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν]”, 1378a30-31). A definição por assim dizer platônica do prazer também torna difícil adequar a teoria de τὰ πάθη à teoria do prazer de *EN* VII e X⁷³: “[ὕ]ποκείσθω δ’ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατὰστασιν ἄθροάν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην τοῦναντίον” (“[s]uponha-se-nos ser o prazer um certo movimento da alma e um restabelecimento total e sensível a seu estado natural, enquanto a dor é o oposto”, 1369b32-33).

Em terceiro, no que tange a persuasão pelo próprio discurso interessa comentar mais de perto aqui o papel dos τόποι e das πρότασεις. Uma das características da *Rhet* é o acúmulo e a organização de ἰδίαι πρότασεις (‘proposições específicas’) por um lado, e os κοινοὶ τόποι por outro (‘modos gerais de argumentação’, ‘modos comuns de argumentação’); as proposições estão intimamente ligadas à doutrina do silogismo. Podem ser identificadas, no contexto da *Rhet*, com proposições apropriadas para argumentos dedutivos:

“In effect, the protaseis are a series of premises designed to facilitate, in as many situations as possible, the discovery of the appropriate middle term that is vital for the application of syllogistic reasoning to a problem” (“Com efeito, as protaseis são uma série de premissas indicadas para facilitar, em quantas situações for possível, a descoberta do termo médio apropriado que é vital para a aplicação do raciocínio silogístico a um problema”, COLE, 1991: 154)

Conhecer e classificar as proposições que potencialmente podem figurar em argumentos dedutivos ou indutivos tornaria mais forte a ligação entre a *Rhet* e os analíticos, porque as deduções e induções e a maneira como esses são formados são prioritariamente o assunto dos escritos analíticos. O tratamento em paralelo de modos comuns de argumentação (κοινοὶ τόποι) e de proposições ou premissas específicas (ἰδίαι πρότασεις) poderia indicar dois aspectos da mesma pesquisa do orador por

⁷² ἡ ὀλιγωρία ἐστὶν ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον φαινόμενον (o desprezo é um ato traduzindo a opinião a respeito de algo que parece sem valor)

⁷³ Por exemplo em 1174a14 e s.

opiniões reputadas, por ἔνδοξα; contudo, poderia revelar dois projetos distintos para a retórica (COLE, 1991: 154-156) – o primeiro baseado em modos comuns de argumentação, como nos *Top*, o segundo baseado na pesquisa de premissas e termos médios, baseado na teoria do silogismo dos analíticos⁷⁴.

⁷⁴ Cole demonstra ainda mais segurança: “[t]he same chronological sequence [with Topics and topoi-based argumentation in rhetoric coming first, then Prior Analytics and protaseis-based argumentation standard] is suggested by the fact that *ethos* and *pathos* are given an **exclusively “protasistic” treatment**, in the form of a series of premises having to do with the usual causes and objects of various passions, the sort of persons subject to them, and the character traits exhibited by certain classes of people” (“a mesma seqüência cronológica [com os *Topicos* e a argumentação baseada em *topoi* vindo primeiro, e depois os *Primeiros Analíticos* e o padrão de argumentação baseada em *protaseis*] é sugerida pelo fato de *ethos* e *pathos* receberem um **tratamento exclusivamente “protasístico”**, na forma de uma série de premissas que tem a ver com as causas e objetos normais das várias paixões, os tipos de pessoas sujeitas a elas e os traços característicos exibidos por certas classes de pessoas”, 1991: 156, grifo nosso). Para uma posição que relativiza a oposição entre τόπος e προτάσις, Rapp, 2002: v.II, 525-526.

PARTE A:

Remontando o problema de τὰ πάθη como ‘afecções’

RESUMO: esta parte da dissertação analisa os dois principais pressupostos para a definição de ‘emoção’ em Aristóteles: a escolha do vocábulo ‘πάθος’ para recobrir um conjunto determinado de eventos psicofísicos e o conceito de definição. Para entender melhor essa escolha, se estuda o significado do termo ‘πάθος’ e a maneira como esses eventos eram nomeados na Academia, por um lado. Por outro lado, em quatro ocasiões Aristóteles introduz uma apresentação de πάθη: *Retórica* 1378a19-22, *Ética Nicomaquéia* 1105b21-23, *Magna Moralia* 1186a12-13, *Ética Eudêmia* 1220b12-13. Mas essas não são definições, segundo a teoria aristotélica da definição.

CAPÍTULO I

O termo ‘πάθος’ e as misturas de dor e prazer

É Aristóteles quem chama a atenção, sistematicamente e pela primeira vez, para uma classe de eventos chamada de τὰ πάθη, plural de ‘τὸ πάθος’ a que se tem denominado modernamente de ‘emoção’. Outras traduções já foram preferidas a essa, como ‘passio’, ‘affectio’ em latim e as possibilidades não se esgotam aí⁷⁵. A concepção e denominação desse conjunto de eventos seria tão influente, que alguns autores chegariam a abordar textos anteriores a Aristóteles em termos de ‘emoção’ ou ‘paixão’, quando por vezes os próprios autores não denominaram essas manifestações como ‘πάθη’, ou preferiram outras expressões, cunhadas com outros critérios e servindo a problemática específica.

Uma concessão precisaria ser feita: Platão, ao tratar da motivação humana e dos impulsos que se manifestam na alma humana, pareceria se referir a essa classe de eventos com a mesma palavra: τὰ πάθη. Ele assim a nomeia, pelo menos uma vez, no diálogo *Leis*, 644c-645, ao tratar de dor e prazer, como forças internas ao ser humano, e das opiniões antecipando a dor (o medo) e o prazer (a segurança):

τοδε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταυτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ σμήρινθοί
τινες ἐνοῦσαι σπῶσιν τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντίαι
ουσαι ἐπ’ ἐναντίας πράξεις, ὃ δὲ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία
κεῖται⁷⁶

Ali o Ateniense trata de explicar aos demais interlocutores, utilizando primeiro a alegoria dos maus conselheiros – dor e prazer – e depois a das cordas ou tendões de ouro e ferro, quais essas forças são. Mas o autor não volta a tratar a mesma expressão (τὰ πάθη) o tema nos demais diálogos; no *Filebo*, por exemplo, Platão trata de raiva, medo, anseio, amor etc. como ‘misturas de dor e prazer relativas à alma’.

Para a questão que se deseja abordar nesta dissertação, seria preciso estudar por que ele escolhe o termo ‘πάθος’ e o utiliza sistematicamente para agregar esses eventos e como essa mudança se dá em relação à Academia. Agregando esse marco à investigação aristotélica será possível avaliar quão inovadoras suas pesquisas são e quão tributárias são dos debates acadêmicos.

⁷⁵ Dirlmeier (1964: 34), por exemplo, oferece uma opção mais radical e traduz a expressão por “irrationale Regungen” (“impulsos irracionais”); sua proposta de tradução introduziria antes uma explicação do que uma versão do texto grego, comprometendo o texto com um paradoxo desnecessário, já que Aristóteles diz que esses “impulsos irracionais” são obedientes à razão e por isso são racionais em certo sentido. Adiante se discute mais aprofundadamente esse ponto, a partir da p.112.

⁷⁶ “Porém isto sabemos: que essas nossa afecções internas, como tendões ou cordas, nos arrastam, sendo reciprocamente opostos, nos empurram, cada uma numa direção, para ações opostas; justamente aí jaz a fronteira entre virtude e vício”, *Leis*, 644e1s.

Ao lado disso, que interessa diretamente para a questão em estudo aqui, haveria uma pergunta anterior, em algum sentido, sobre a própria escolha da palavra ‘πάθος’. Não seria ocioso mencionar a origem e o campo semântico que esse termo abarca em grego antigo, uma vez que hoje existem excelentes trabalhos em filologia e história da cultura grega que são de uso proveitoso. A dissertação inicia por esse estudo mais filológico do termo, para mostrar os compromissos assumidos pelo Estagirita de partida ao escolher essa palavra.

O vocábulo ‘πάθος’

‘Paixão’, ‘afeto’, ‘afecção’, ‘emoção’, ‘sentimento’ seriam traduções justificáveis para a expressão original ‘τὸ πάθος’; por um lado, se pode ver que as traduções variam amplamente e o que aqui se chama *Tratado das Emoções*, pode ser chamado *Tratado das Paixões*, *Tratado dos Afetos*, etc; por outro lado, essas traduções parecem girar em torno do aspecto passivo do ser humano. Aqui se busca justamente esclarecer a origem e significado geral da palavra πάθος, para depois esclarecer qual o significado e o emprego da própria palavra na obra aristotélica ao mesmo tempo em que utiliza a poderosa ferramenta analítica que é o conceito de homonímia em Aristóteles, com o fito de discutir brevemente qual é o foco de sentido da noção de πάθος e de distinguir com mais clareza o sentido que poderia ser traduzido como ‘emoção’.

Tanto maior será o interesse da circunscrição do tema nas obras aristotélicas, quanto melhor for a capacidade de distinguir seu campo semântico em relação a outras palavras cognatas ou simplesmente vizinhas. Chantraine, em sua obra dedicada à etimologia das palavras gregas, ao tratar do verbo πάσχειν, registra que a etimologia não está esclarecida, confrontando três hipóteses (1977: 862); πάσχω repousa sobre πάθ-σκω, o grau zero ‘πάθ-’ sendo caracterizado pelo vocalismo em ‘a’ e em ‘e’ longo. Especificamente sobre o vocábulo πάθος registra-se o seguinte:

Sur le degré zero de l’aor[iste] παθεῖν a été créé πάθος [substantif] n[eutre] “ce qui arrive à quelqu’un ou à quelque chose, expérience subie, malheur, émotion de l’âme, accident au sens philosophique du terme”, donc terme general qui s’est prêté à un emploi philosophique... avec le doublet πάθη [substantif] f[éminin] ‘état passif, ce qui arrive à quelqu’un, malheur’, ... de πάθος sont tirés παθεινός “qui souffre”, parfois écrit παθινός...; πάθημα [substantif] n[eutre] “ce qui arrive à quelqu’un, souffrance, malheur, maladie”...; πάθησις est opposé à ποίησις par Arist[ote]⁷⁷

⁷⁷ “Sobre o grau zero do aoristo παθεῖν foi criado πάθος [substantivo] n[eutro] ‘o que ocorre a alguém ou a algo, experiência sofrida, infortúnio, emoção da alma, acidente no sentido filosófico do termo’, portanto um termo muito genérico que se prestou a um uso filosófico... com seu congênere πάθη

É de interesse assinalar que em grego moderno πάθος é ‘paixão’, ‘doença’, mantendo-se, em certa medida, dentro do marco etimológico, sobretudo, dentro da família de significados negativos, ligados à noção de passividade, por um lado, e de sofrimento, por outro. Entre πάθος, πάθησις, πάθημα e o verbo correspondente πάσχειν, πάθος e πάσχειν e suas respectivas formas flexionadas são as palavras de utilização mais ampla na obra de Aristóteles, invadindo com frequência os campos semânticos das cognatas e anexando suas formas a seus significados (como na simbiose entre πάθη e παθημάτων), conforme o que afirma o filólogo alemão (BONITZ, 1969: 355):

Bedenkt man nämlich, dass bei dem sehr häufigen Gebrauch des Plurals von *páthos* sich der Genitiv des Plurals verhältnismässig selten findet, und dass dagegen von *páthēma* nicht nur überhaupt der Genitiv des Plurals sehr häufig vorkommt, sondern auch gerade na Stellen, in welchen innerhalb desselben Satzes zwischen *páthē* und *pathēmata* variirt wird⁷⁸.

Logo, ao se tratar de πάθος, se deve atentar às possibilidades de usá-lo equivocadamente. O próprio fato de a palavra ‘πάθος’ (e o plural dessa, ‘πάθη’) ser utilizada pela primeira vez na história da filosofia para designar este grupo determinado e específico de ocorrências psicofísicas (‘paixões’, ‘afecções’ ou ‘emoções’) somente em Aristóteles, já deveria recomendar alguma precaução. Adicione-se a isso, o fato de Platão se referir ao mesmo grupo em termos de misturas de dor e prazer (*Filebo*, 47d5-e3), conforme a próxima seção o abordará. Adicione-se o fato de Platão utilizar o vocábulo ‘πάθος’, em outros contextos, de maneira igualmente particular para se referir a todos os juízos e conhecimentos da alma⁷⁹.

Por ser o substantivo πάθος de extensa e ampla utilização, cujo significado varia sensivelmente de contexto a contexto, indicando tanto um evento em geral, quanto um processo ou o resultado desse processo, tanto algo da vida exterior, como da vida interior, tanto um evento fortuito, quanto uma atividade deliberada (Bonitz ilustra

[substantivo] f[eminino] ‘estado passivo, o que ocorre a alguém, um infortúnio’, ... de πάθος são tirados παθελός ‘que sofre’, às vezes escrito παθινός...; πάθημα [substantivo] n[eutro] ‘o que ocorre a alguém, sofrimento, infortúnio, doença’...; πάθησις é oposta a ποίησις por Arist[óteles]” (Chantraine, 1977: 862)

⁷⁸ “É de se sopesar, com efeito, que, enquanto o uso do plural de *páthos* é muito freqüente, o [uso] do genitivo do plural é relativamente raro e que o [plural] de *páthēma*, ao contrário, não só é utilizado relativamente com freqüência no genitivo do plural, mas ainda [é utilizado] em posições, nas quais se oscila entre *páthē* e *pathēmata* no interior da mesma frase”.

⁷⁹ *Sofista*, 248c. Pradeau é quem lembra em sua introdução ao *Filebo* que “Platon tient du reste tous les jugements et toutes les connaissances pour des affections (des *páthē*)” (“Platão considera ademais todos os juízos e todos conhecimentos como afecções (*páthē*)” (2002: 46). Em nota, o Professor relembra que “[e]n vertu du principe platonicien selon lequel tout ce qui est possède une aptitude à produire (*poieîn*) et à pâtir (*páskhein*)..., Platon dit de la connaissance qu’elle est un *páthos* de l’âme” (“em virtude do princípio platônico segundo o qual tudo o que é possui a aptidão para produzir (*poieîn*) e padecer (*páskhein*)..., Platão diz do conhecimento que ele é um *páthos* da alma”. (2002: 46, n. 2)

amplamente essas variações) – conforme o argumento desenvolvido por Bonitz – quer na esfera da *belebte Welt* (“mundo dos seres vivos”) ou da *unbelebte Welt* (“mundo inanimado”), seria índice demasiado geral e não saberia apontar, por si só, as afecções que buscamos. Ou como diria Bonitz:

“[πάθος] für das allgemeine Sprachbewusstsein den Vorgang bezeichnet, ohne dass dabei überhaupt eine Scheidung des Geschehens von dem Ergebnisse, des Verlaufs von dem Erfolge bestimmt gedacht ist.” (1969: 324)⁸⁰

Atento e interessado ao que a polissemia em geral pode oferecer à investigação filosófica, Aristóteles elaborou uma série de instrumentos analíticos capazes de auxiliar na pesquisa. O estudo da ambigüidade e da polissemia ajuda tanto a prevenir erros como a estabelecer o parentesco entre significados. Trabalha inicialmente com três conceitos⁸¹: o de paronímia (*Cat*, 1a12-15), sinonímia (*Cat*, 1a6-12) e homonímia (*Cat*, 1a1-6; *Top*, 106a1-108a6). Parônimos são palavras e significados próximos, como no caso em que uma palavra é flexão da outra ou em que se deriva uma palavra de outra – ‘poro-so’ de ‘poro’ –; para os sinônimos, tem-se uma palavra somente aplicada com o mesmo significado a duas coisas distintas, como a palavra ‘animal’, cujo significado pode ser aplicado tanto ao ‘homem’ como ao ‘boi’. Por último, homonímia é uma relação entre duas ou mais coisas designadas pela mesma palavra, em que não há relação essencial entre essas, como ‘papa’ enquanto pontífice e ‘papa’ enquanto comida: eis um exemplo típico de homonímia accidental.

Caso mais complexo é o das palavras homônimas em que existe alguma relação entre as coisas designadas – como ao falar de um som agudo e um ângulo agudo⁸² – em que é preciso atentar para diferenças mais sutis entre espécies e gêneros. Erros nesses casos são comuns, porque os homônimos não são accidentais e guardam alguma relação entre si. Nesse sentido, pode-se dizer que o vocábulo ‘πάθος’ parece ser aplicado a coisas sem relação essencial entre si, por um lado; mas também a coisas que possuem alguma relação, por outro. É dito, em suma, de várias formas (πολλαχῶς λεγόμενον).

⁸⁰ O que em português expressaria aproximadamente: “[πάθος] para a consciência idiomática universal indica o evento, sem que se pense necessariamente em uma separação entre o acontecimento e o resultado, entre o percurso [da ação] e o [seu] êxito.”

⁸¹ Menciona-se ainda a relação πρὸς ἓν λέγεσθαι (“ser dito com referência a um único”), ou seja, a relação de unidade focal de significado (*focal meaning*) conforme a expressão de Owen (in: _____, 1986: 180-200), quando A e B são ditos com referência a C, como referindo-se a um significado básico sem a ele se reduzirem.

⁸² *Top*, 106a9-23.

Atento, portanto, à polissemia do vocábulo ‘πάθος’, o próprio filósofo legou um verbete em seu glossário filosófico, em *Met*, 1022b15-21, onde há um repertório filosófico de noções ditas de várias formas:

πάθος λέγεται [1] ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ’ ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν, καὶ βαρύτες καὶ κουφότες, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· [2] ἓνα δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι [2.a] τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ [2.a.a] μάλιστα αἱ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι [2.a.b] τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται⁸³.

Graças principalmente ao léxico fornecido pelo quinto livro da *Met*, há um sentido mais usual do termo, que o conecta com o verbo πάσχειν (“sofrer”, “ser afetado”) e gera toda uma família de cognatos respeitando esse cerne semântico⁸⁴. Para além do uso espontâneo do vocábulo, que oferece amplo testemunho favorável à posição de Bonitz, o verbete mencionado acima, análise aristotélica da palavra, não é uma descrição, um registro lexicográfico; ele remete concomitantemente à sua filosofia, seja à sua teoria da categoria da qualidade (ποιότης) (a que o sentido ‘1’ faz segura menção⁸⁵); seja à sua teoria do movimento entre os seres animados, para a qual a dor desempenha relevante papel. Ao passo que só se permitiria falar em desastres em termos de psicologia humana.

Eliminando significados demasiado genéricos apontados anteriormente, encontráveis no *corpus aristotelicum* – ‘evento’, ‘processo’, do mundo animado ou inanimado – tem-se então quatro sentidos mais precisos apontados pelo próprio filósofo: (1) qualidade, atributo, suscetibilidade para uma alteração; (2) a afecção, alteração propriamente, em ato ou como resultado; (2.a) alteração, afecção prejudicial e, especialmente, (2.a.a) a alteração prejudicial dolorosa; (2.a.b) alteração extremamente dolorosa, infortúnio, sofrimento, recebendo a denominação especial de ‘πάθη’⁸⁶.

No verbete elaborado pelo filósofo, o primeiro e o segundo são mais propriamente estudados pelas disciplinas teóricas, como a própria metafísica; por outro

⁸³ “πάθος é dito (1) de uma maneira a qualidade em virtude da qual uma alteração é possível, por exemplo a brancura e o negror, e a doçura e o amargor, e o peso e a leveza e como essas tantas outras; (2) de outra maneira são essas qualidades atualizadas, ou seja, as alterações já realizadas. E também (2.a), dentre essas, sobretudo as alterações e movimentos danosos, e as (2.a.a) alterações dolorosas [λυπηραὶ] são sobremaneira danosas. Também (2.a.b) é dito πάθη segundo a dimensão dos desastres e das alterações dolorosas [λυπηρῶν]”

⁸⁴ No glossário preparado para sua tradução de *EN*, Irwin não diz outra coisa, se afirma que “[πάθος] indicates a mode of passivity rather than activity” (“[πάθος] indica um modo de passividade mais do que atividade”, 1999: 328).

⁸⁵ *Cat*, 9a28-10a10; Bonitz, 1870: 554-557; 572.

⁸⁶ Parte-se da interpretação de Ross (1958: v.I, 336) que sugere que a palavra ‘ἀλλοιώσεις’ esteja pressuposta em ‘2.a.a’ e ‘2.a.b’, pressuposição explicitada na tradução proposta acima. Para uma posição diferente: Zingano, 2007: 147-150.

lado, o terceiro sentido pode ser subordinado ao segundo, como a espécie ao gênero. Os demais sentidos – ‘2.a.a’ e ‘2.a.b’ – contudo, são casos especiais do segundo sentido – “alterações e movimentos danosos” – que portam uma determinação a mais em relação ao terceiro sentido: elas remetem ambas à dor e constituem um conjunto entre alterações e afecções prejudiciais e dolorosas, *simpliciter*, donde se destacam aquelas extremamente dolorosas, caso em que recebem denominação diversa (παθή). A dor seria, portanto, uma propriedade⁸⁷ do conjunto delimitado, salvo melhor juízo. E são amiúde associados, com expressões quase idênticas⁸⁸. Talvez aqui se esteja diante de um sentido mais adequado de πάθος para a investigação ética, na medida em que menciona mudanças e afecções dolorosas e extremamente dolorosas, e a dor é um dos elementos a se considerar para entender o que dispõe o ser humano à ação⁸⁹.

Mas o conjunto continuaria demasiado amplo, abrangendo todas as afecções dolorosas de natureza fisicomental, como o que se chama hoje de emoções, sentimentos, ferimentos, lesões, coceiras, até os infortúnios, paixões e catástrofes extremamente prejudiciais e dolorosos, em face dos quais, porém, se aniquilaria toda a possibilidade de ação humana. Ou seja, isolados os eventos mencionados em ‘2.a.a’ e ‘2.a.b’, πάθος (e seu plural ‘πάθη’) ainda seria algo dito de várias formas. Não bastando descrever as afecções, alterações dolorosas e extremamente dolorosas do sujeito, deve-se abordar πάθος como algo que caracterize um sujeito enquanto agente, que dê azo a escolhas deliberadas e embase as ações humanas e os julgamentos. O que se procura é a teoria de ‘πάθος’ como envolvido na teoria da ação em Aristóteles. É necessário, todavia, não tomar por dado na discussão empreendida por Aristóteles o que se espera ser o resultado dessa.

Ou seja, se se trata de construir o conceito de πάθος, não necessariamente se trata de construir o conceito do que modernamente se chamaria de ‘emoção’. Ou pelo menos, não antes de saber se a explicação dada para πάθος pode abranger enunciados válidos em outras áreas, o que em geral se pressupõe em uma teoria moderna das emoções⁹⁰. O que pode ser expresso resumidamente desta forma:

⁸⁷ *Top*, 102a17-19.

⁸⁸ *Rhet*, 1378a19-22; *EN*, 1105b21-23; *MM*, 1186a12-13; *EE*, 1220b12-13. Esses textos serão discutidos adiante (a partir da p. 51).

⁸⁹ *EN*, 1104b10-12; 15.

⁹⁰ Não se pressupõe aqui uma divisão entre psicologia moral e biológica. Fortenbaugh, de sua parte, claramente opta por cindir a psicologia aristotélica entre uma teoria moral da alma e uma teoria biológica da alma e tem certamente razão para tal (1975: 23-44, especialmente p. 39); para tanto identifica dois projetos teóricos distintos: por um lado a tendência à bipartição da alma no que tange à ação moral, que

“[o]ne might think that the concern is so obviously that of emotion that this question hardly bears investigation. Given the examples he offers, given that *ta pathê* are meant to be occurrent phenomena, given that ‘the emotions’ is a reasonable translation of ‘*ta pathê*’, Aristotle has surely grasped the notion of emotion here. However, we need to be a bit more cautious before drawing this conclusion⁹¹.” (LEIGHTON in: RORTY, 1996: 230)

Ou pelo menos, como a seção seguinte há de mostrar, não sem demonstrar como a elaboração do conjunto de eventos somato-anímicos chamado ‘τὰ πάθη’ substitui e deriva de alguma maneira de uma questão platônica. Talvez consultar alguns exemplos extraídos própria obra do filósofo ajude mais do que se restringir ao verbete acima. O *De Anima* (403a16-19) refere-se explicitamente a ‘πάθη’:

ἔοικε δὲ καὶ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τοῦτοις πάσχει τι τὸ σῶμα⁹².

É promissora a lista fornecida, porque menciona πάθη que serão posteriormente relevantes na teoria da excelência moral; o exemplo é feliz nesse sentido, mas pode induzir ao erro. Porque não menciona a dor como próprio de πάθη, tal como foi encontrado acima; e porque reduz a classe de πάθη a eventos anímicos, abordando somente τῆς ψυχῆς πάθη; em compensação associa πάθη ao corpo, através da preposição μετά (“em companhia de”, “com”), aparentemente remetendo à concomitância (“ἅμα”) entre uma alteração da alma (“τῆς ψυχῆς πάθη”, conjunto exemplificado e retomado por “τούτοις”) e o fato do corpo sofrer algo (“πάσχει τι τὸ σῶμα”). Aristóteles oferece mais uma pista: “εἰ δ’ οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν⁹³” (DA, 403b24-25). O que esclareceria a natureza dessa associação, não fosse o fato do termo ‘πάθος’ ser utilizado, neste contexto, para se referir a atributos muito mais gerais da alma⁹⁴ (DA, 403b3 s.). Esse uso claramente enfraqueceria a possibilidade de concluir algo a partir da citação acima, pois se por um lado impulso, calma, medo, piedade etc são expressamente associados ao corpo e ainda ditos formas, ou noção, imanentes à matéria, ou concomitantes a ela, por outro lado, não se sabe ainda como distinguir emoções de afecções e atributos.

identifica já em Platão; por outro lado, a manutenção da tripartição da alma no quadro da teoria biológica do *De Anima*, conforme pistas encontráveis igualmente na *República* de Platão (**idem**).

⁹¹ “Pode-se pensar que obviamente é das emoções que se trata e isso dificilmente exige uma investigação. Dados os exemplos que oferece, dado que *ta pathê* são tidos como fenômenos recorrentes, dado que ‘as emoções’ é uma tradução razoável para ‘*ta pathê*’, Aristóteles certamente captou a noção de emoção aqui. Entretanto, necessitamos de ser mais precavidos antes de tirar essa conclusão.”

⁹² Parece que as afecções da alma estão associadas ao corpo, raiva, calma, medo, piedade, denodo, e também a alegria e o amar e odiar; pois com esses o corpo é afetado de alguma maneira concomitantemente.

⁹³ “se assim for, então é evidente que as afecções são formas imanentes à matéria” (Hicks, 1907: 199)

⁹⁴ **Idem**: 198.

E mesmo na obra onde está localizado o *TE*, onde se esperaria uma utilização mais homogênea da palavra, encontra-se citação em que πάθος é meramente ‘afecção’, ‘alteração’: “ἐπεὶ δ’ ἐστὶν τὸ ἡδεσθαι ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι τίνος πάθους, ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἰσθησις τις ἀσθενής⁹⁵” (*Rhet*, 1370a28).

Em importante léxico dedicado somente à *Retórica* de Aristóteles, encontra-se um inventário de ocorrências e de significados da palavra ‘τὸ πάθος’⁹⁶, πάθημα⁹⁷, do adjetivo παθητικός⁹⁸ e do advérbio παθητικῶς⁹⁹. O léxico específico da Retórica parece confirmar o juízo do *Index Aristotelicus*¹⁰⁰: esses verbetes parecem remeter todos à afecção e paixão igualmente, de modo que uma fronteira entre eles – principalmente entre πάθος e πάθημα – é difícil de ser traçada. Essa conexão entre πάθος, afecção e expressão da afecção poderia ser acidental, assim como a associação entre πάθος e a dor. Viu-se que a dor e o prazer são mencionados várias vezes ao se abordar τὰ πάθη.

Contudo, pelas listas exemplificativas de τὰ πάθη, a expressão, ou algum tipo de reação, parece desempenhar um papel não acidental para os eventos que se está buscando aqui definir. Se nem a dor nem a ação forem acidentais no interesse filosófico por esses eventos, então se explica que eles precisem ser mencionados no âmbito da retórica e da ética, apesar de não se explicar por que isso ocorre. Afinal, abordar a maneira como se pode afetar e especialmente persuadir alguém, sem cuidar de alterá-lo o julgamento e fazê-lo exprimir essa mudança, não faria sentido. Semelhantemente, propor uma teoria da felicidade humana baseada na ação, mas sem explicar como se deveria reagir perante a contingência, talvez seja incompleto.

Logo os termos ‘afecção’, ‘emoção’ e ‘paixão’ parecem de fato mais esclarecedores do significado e interesse ético-retórico que se deposita sobre o termo grego ‘πάθος’¹⁰¹. Enfim, a palavra ‘πάθος’, ou melhor, a expressão ‘τὰ πάθη’ não é

⁹⁵ “de modo que o ter prazer é uma determinada afecção [πάθος] na faculdade de perceber, a imaginação é uma sensação algo enfraquecida”; assim, se πάθος é o termo genérico para ‘emoção’ e para ‘prazer’ simultaneamente, então a definição de ‘πάθος’ como algo acompanhado por prazer – um determinado πάθος na faculdade de perceber – se torna truncada e circular: πάθος é acompanhado por um determinado πάθος – e assim por diante?

⁹⁶ “ce qu’on éprouve, ce qu’on subit, affection, passion” (“o que se sente, o que se sofre, afecção, paixão”) (*Wartelle*, 1982: 316)

⁹⁷ “affection, passion, ce qu’on éprouve” (“afecção, paixão, o que se sente”, *idem*, 1982: 315).

⁹⁸ “propre à l’expression des passions, ‘pathétique’” (“próprio à expressão das paixões, ‘emocionado’”, *ibid.*, 1982: 315).

⁹⁹ “avec passion, d’une façon pathétique” (“apaixonadamente, de uma maneira emocionada”, *id.*, 1982: 316).

¹⁰⁰ “[entre as ocorrências de πάθος e πάθημα] non esse certum significationis discrimem” (“[entre as ocorrências πάθος e πάθημα] não há uma fronteira determinada de significado”, *Bonitz*, 1870: 554).

¹⁰¹ Aqui se utilizará a expressão mais abrangente ‘afecção’; o uso da palavra ‘paixão’ será reservado às emoções extremas, desafortunadas, como sugerido por Zingano (2007:147).

uma escolha aleatória dentre as concorrentes. Nem ‘emoção’ é a única candidata à melhor tradução para o vocábulo grego. Para se chegar à definição de πάθος como ‘emoção’, deve-se continuar a pesquisa¹⁰².

Ao estudar a homonímia da palavra ‘πάθος’ em grego, e depois em Aristóteles, viu-se que a homonímia não é do tipo accidental – como ocorre entre “uma pena de ave” e “sentir pena” –, porque os usos filosóficos da palavra ‘πάθος’ se restringem, em Aristóteles, a duas famílias básicas de significados; tanto à noção geral de passividade, como qualidade pela qual algo é modificado; quanto à própria alteração, mudança e – no sentido mais antropomórfico – ao sofrimento. A primeira noção não será investigada aprofundadamente, ao passo que a segunda sim. O próximo passo, já que o sentido da palavra varia em todas as obras, é tentar contextualizar brevemente o debate sobre as fontes gerais de motivação humana para então encontrar aí o papel da dor – e do prazer – como evento associado a alguma avaliação da realidade.

Ascendência filosófica da questão de τὰ πάθη

Sem se remeter ao debate filosófico presente na Atenas do século IV a. C., seria difícil não impor subrepticamente ao tema que se está pesquisando aqui, uma terminologia e premissas estranhas ao pensador macedônico. Nesse contexto – o ateniense do quarto século antes de nossa era – serão encontradas os debates, as teses, argumentos e objeções com que o próprio pensador deveu lidar. O próprio Aristóteles parece ser uma das principais fontes para a reconstrução dos debates em torno das emoções¹⁰³.

Nesse sentido, como continuador do debate acadêmico, é de fato verdadeiro que sua arte retórica seria mormente uma diligente investigação, conduzida por um disciplinado aluno de Platão e segundo um plano já preconizado pelo próprio Platão no *Fedro*? Reale não se propõe a discorrer longamente sobre a *Retórica* de Aristóteles, mas chega a afirmar o seguinte:

O... ponto [relativo à persuasão pelas emoções, dentre os três tipos de prova técnica na retórica]... é aprofundado mediante uma análise fenomenológica, muito rica e viva, das emoções e das paixões que comumente se encontram

¹⁰² Para tanto, deve-se restringir o foco à obra ética e retórica do autor (dispensando os exemplos meteorológicos, ecológicos e biológicos), conforme o faz Zingano (2007: 147), por exemplo.

¹⁰³ “The Academy’s interest in the emotions appears in some passages of Aristotle’s early logical writings¹⁰³” (“O interesse da Academia nas emoções aparece em algumas passagens dos primeiro escritos lógicos de Aristóteles”, **Knuuttila**, 2004: 26)

nos ouvintes. Conforme o estado de ânimo no qual se encontra o ouvinte, ele julga de modo diferente as mesmas coisas e, por isso, um conhecimento da psicologia da paixões (isto é, um conhecimento da alma humana que, já no *Fedro*, Platão punha como um dos fundamentos da verdadeira retórica) é indispensável ao orador. (1994: 475)

Nesse caso, Aristóteles se apropriou de determinadas questões e materiais básicos para construir esse indispensável “conhecimento da psicologia das paixões”. E, portanto, nem todo o material disponível foi importante.

Por um lado, é necessário reconstruir o debate tal como tratado na Academia. Este é um campo por excelência filosófico, a que será dado destaque. O vocabulário em jogo, por outro lado, é extremamente interessante e agregador de discursos dos mais diversos jaezes: petições, defesas, discursos festivos e toda a logografia da Atenas de antes e de então. Há ainda a tragediografia e comediografia, que igualmente lidam com essas noções.

Acaso Aristóteles houvesse somente recolhido o que o senso comum dizia a respeito das emoções, o problema já seria grande, porque a gama de elementos é imensa. Veja-se quais são os temas abordados pelo Estagirita no *Tratado das Emoções*: a raiva, o acalmar-se, o medo e seu oposto (confiança), o ódio, a amizade, vergonha e a desvergonha (ou pudor e despudor; ou respeito e desvergonha), a gratidão, a piedade, a inveja, a indignação, emulação, alegria.

Se fossem incluídas à lista eventos da alma meramente mencionados, ainda se poderia contar com o preconceito resultado de má fama prévia (διαβολή)¹⁰⁴ e a esperança (ἐλπίς). E outros elementos mais problemáticos poderiam ser ajuntados, como apetite e ímpeto – tratados, via de regra, como espécies de desejo.

¹⁰⁴ Aceita-se aqui a sugestão de Thomas Cole (1991: 6), ao abordar o motivo da defesa socrática do amor no *Fedro*: “Socrates takes up the case at the point where his client Love is the victim of what ancient rhetoricians call *diabolê*: the unfavorable prejudice created by circumstances preceding the trial” (“Sócrates assume o caso no momento em que seu cliente – o Amor – é vítima daquilo que os retores antigos chamavam *diabolê*: o preconceito desfavorável criado por circunstâncias precedentes ao julgamento”). Do contrário se apelaria para a tradução de διαβολή por ‘calúnia’, o que neste contexto não parece fazer sentido, já que essa é apresentada junto a ἐλπίς (esperança). Por outro lado, se a διαβολή predis põe o ouvinte e, mais importante, o júri a julgar alguém de uma determinada maneira – a saber, como mau, como mau caráter, como criminoso etc. – então a διαβολή corresponde perfeitamente aos traços apresentados por Aristóteles em 1378a19-22, basta que se pense em um contorno mais judiciário ao enunciado, dizendo que a emoção faz um ouvinte, p. ex. o membro de um júri, mudar de opinião. Nesse sentido, διαβολή certamente é aquilo pelo que um ouvinte, um membro do júri, muda em relação à sua forma de julgar algo. Contudo, a partir desse raciocínio afirmar que a διαβολή é uma emoção só seria admissível em duas hipóteses: 1 – se a palavra ‘emoção’ significar simplesmente o signo em português designando um dos significados da palavra grega ‘πάθος’, portanto se toda διαβολή é πάθος e se ‘emoção’ é o signo em português para traduzir ‘πάθος’, então em pelo menos um sentido διαβολή é ‘emoção’; 2 – se se estiver pronto a aceitar todas as consequências dessa afirmação, conforme será desenvolvido adiante, como por exemplo, a de que não há escolha deliberada em relação a uma emoção e, portanto, prejudicar alguém ou algo a partir de indícios não poderia ser objeto de censura ou elogio, como a EN 1105b29-1106a7 parece exigir.

Nos tratados éticos, a lista não é menos interessante e adicionaria a emoção do anelo àquelas já citadas acima. A lista, traduzida de maneira apressada, quiçá não demonstre de modo adequado quão interessante é o estudo empreendido por Aristóteles, nem o volume de trabalho dedicado para trazê-las sob a mesma rubrica, como ‘emoções’.

Em primeiro lugar, Aristóteles está falando em πάθος, não em ‘emoção’. Muitos estudiosos se esquecem de que afecções prazerosas mal são estudadas, como alegria, riso, admiração. São apenas mencionadas, com a enorme exceção da φιλία. É muito importante não se render à tentação de transferir o estudo contemporâneo das emoções, ainda que ele esteja alegadamente aristotelizado, ao estudo aristotélico de τὰ πάθη. Continuando nesse sentido, Aristóteles aborda ὀργή (raiva), πραύνσις (o processo de acalmar-se, podendo ser entendido como ‘calma’) e πραότης (calma igualmente), φόβος (medo), μῖσος (ódio) e ἔχθρα (inimizade) e τὸ μισεῖν (o odiar), αἰδῶς (vergonha, pudor, respeito) e αἰσχύνη (vergonha, pudor), ἀναισχυντία (desvergonha, despudor), πόθος (anelo), ζῆλος (emulação), ἔλεος (piedade), θράσος (confiança), φθόνος (inveja), χάρις ἔχειν (sentir-se agradecido, gratidão), χαρὰ (alegria), φιλία (amizade) ou τὸ φιλεῖν (o amar), τὸ νεμεσᾶν (o indignar-se)¹⁰⁵. Adicione-se as duas formas de desejo (ὄρεξις) citadas acima: ἐπιθυμία (apetite) e θυμός (ímpeto, impulso e raiva também)¹⁰⁶.

Essa lista não pode ser rotulada como ‘emoções’ sem mais, nem mesmo como ‘πάθη’, porque algumas dessas ‘emoções’ são tratadas alhures como virtudes, como capacidade para sentir um πάθος. Contudo, neste momento, observe-se somente a dimensão do material com que o Estagirita está lidando – imensa.

A começar pela própria noção de πάθος¹⁰⁷, que ganha uma dimensão maior, quando tratada no interior da estética do romantismo alemão, se verá remeter ao

¹⁰⁵ Para uma lista pormenorizada das afecções abordadas na *Rhet*: p.78 e seguintes.

¹⁰⁶ A língua grega antiga dispunha de outros vários vocábulos para exprimir as emoções, com outras nuances. Cairns (in: **Braund; Most**, 2004) realiza um estudo das formas de expressão da raiva em grego antigo, sobretudo em Homero, com uma base ampla de substantivos (θυμός, χόλος, σκύθρος, σκυθρόπος, κότος, μῆνις, νέμεσις), verbos (ὀχεῖν, χαλεπαίνειν, σκυζέσθαι, χολῶσθαι), e seus respectivos derivados. O volume de vocábulos mobilizado para exprimir ameaças ao eu, suas reações, em contextos e com medidas distintas é enorme.

¹⁰⁷ Lebrun evoca a consonância entre uma tese hegeliana e o que importará aqui: o aspecto inferiorizante da passividade implicada pela noção de πάθος (2009: 18-19). Se a leitura do filósofo alemão é surpreendentemente útil agora, é porque não deseja reconduzir a palavra grega à tradução de ‘paixão’, muito menos reduzir πάθος ao viciado campo semântico de seu congênere latino. Πάθος, diferente de ‘paixão’ não é “um impulso que nos leva, malgrado nosso, a praticar uma ação. Ela é o que dá estilo a uma personalidade, uma unidade a todas as suas condutas.” (2009: 18-19) Essa reflexão de Lebrun supõe também uma consonância entre as emoções e o caráter, quase sobreposição: se as emoções exprimem

significado focal amplo de ‘atributo’, ‘passividade’¹⁰⁸. Retirado do contexto ético e retórico, o vocábulo abarca cada vez mais significados. Remetendo-se a outros autores, sofistas e oradores, o vocábulo levaria a um estudo virtualmente inesgotável.

A noção mesma de ὀργή e θυμός, abarcando quiçá o campo semântico de μῆνις, poderia obrigar essa dissertação a estudar a *Ilíada* e a *Odisséia*. Μῖσος, αἰδῶς, φθόνος exigiria leitura atenta das tragédias, como *Ájax*, *Medéia*, etc. Mas não é por aí que poderá reconstituir o debate filosófico sobre o tema.

Se o intuito é tão somente recolher as pistas, fornecidas pelo próprio Aristóteles, para uma explicação filosófica, no sentido aristotélico se espera, do que seja emoção. Não se trata de uma investigação geral sobre a cultura grega. Uma pergunta sobre o que πάθος significa, sem a referência a Aristóteles, poderia resultar em algo disforme e sem interesse. Uma pergunta sobre o que emoção para os gregos seria, não faria sentido neste contexto, simplesmente porque não se pode pressupor a existência de um conceito preciso – emoção – quando se está justamente tentando fundamentá-lo.

Se Aristóteles recolhe o vasto material e o organiza sob a rubrica ‘emoções’, então é preciso olhar como essa rubrica foi teoricamente forjada. O escopo é mais humilde: é preciso reconstruir esse conceito. Portanto, ao contrário do que ocorre em outras obras, como os estudos de Konstan sobre a amizade (2005) e sobre as emoções entre os gregos (2007); e ao contrário de outros os estudos direcionados a um dos elementos da lista aduzida acima, como a obra sobre a raiva, organizada por Braund e Most (2004), que aliam, aí sim, todos os conhecimentos exigidos para a abordagem exhaustiva do tema da raiva¹⁰⁹.

Se, de fato, se está buscando a reconstrução de um conceito, na medida em que possa fornecer uma explicação, dentro do marco aristotélico, para um evento, então parece plausível consultar àqueles com quem o próprio Estagirita estudou, ou tentar remontar os debates a que esteve exposto, enquanto discípulo de Platão. E, nessa medida, quais seriam os pontos fulcrais de contato a que não se poderia furtar esta dissertação?

essa unidade, por um lado, a própria unidade do caráter é fundada num estilo, por assim dizer, atitudinal que implica as emoções, por outro lado. Serão a mesma coisa modernamente? Infelizmente, Lebrun não aborda o abuso romântico do vocábulo πάθος, já que ele não parece fazer distinção entre emoções, capacidade e disposições e, tal como definido pela citação acima, um homem poderia ser julgado pelo πάθος, consequência inadmissível para o Estagirita, nos termos novamente de *EN* 1105b29-1106a7.

¹⁰⁸ Como foi objeto da seção anterior, sobre a homonímia de πάθος.

¹⁰⁹ Além dos dois já citados, a *scholarship* de língua inglesa vem produzindo diversos e fundamentais estudos dedicados a somente uma das emoções, como o *Restraining Rage* de Harris (2001) ou *Aidos: the psychology and ethics of honour and shame in ancient greek literature* de Cairns (1993).

Ora, essa última pergunta não é trivial, porque envolve e presume um elo de herança intelectual entre o Estagirita e Platão. Em que medida e a qual título essa presunção é verdadeira? Para encontrar o ponto relevante de contato neste caso, é preciso discutir se e como *πάθος* se torna problemático no *corpus* dos diálogos platônicos.

Restringir-se-á a estas três perguntas basicamente: como Platão introduz o que o Estagirita chamará de *πάθη* nessas discussões e como explica essa forma de motivação humana? Em que contexto e por que estuda as emoções? Com a expectativa de que elas ajudem a esclarecer a própria questão das emoções em alguma medida herdada pelo Liceu. De todo modo, a questão das emoções em Platão surge em dois contextos, a serem abordados a seguir, a saber: por um lado, o debate sobre a justiça na cidade e no ser humano, logo o debate sobre o que motivaria as ações justas e sobre a motivação humana em geral, debruçando-se em especial sobre a relação entre a parte racional e superior da alma e as partes irracionais – definidas metonimicamente pela espécie de desejo que abrigam (volitiva *versus* impulsiva e apetitiva respectivamente); por outro lado, o debate sobre a felicidade humana e a contribuição da razão e do prazer puro para o tipo de vida humana mais afortunada. É entre as espécies de prazer, dentre as quais se sobressai a dos prazeres puros, que o problema da possibilidade de falsidade dos prazeres surge, da relação entre prazer e opinião.

Ou seja, em suma, por um lado especialmente a *República* e o *Fedro* e por outro lado especialmente o *Filebo*.

A primeira família de textos que servirá de apoio, por ser preciso estudar uma das raízes para o problema aristotélico das emoções é *República*, livros IV e IX, *Fedro*. Ambos são reconhecidamente duas sumas da filosofia prática platônica, condensando e entrelaçando tanto temas tão abrangentes quanto a constituição política ideal, a definição da justiça para o Estado e para o indivíduo, a taxonomia da alma, a questão do hedonismo, no primeiro caso; quanto o elogio do amor, uma famosa prova da imortalidade da alma e a relevância da escrita para a filosofia, no segundo. Nesses dois diálogos, dentre uma série de debates e polêmicas, estão aqueles que interessam a esta dissertação: a taxonomia da alma, a localização dos desejos e dos prazeres da alma, a relação entre a parte racional e as demais partes da alma.

Ainda que aí não sejam abordadas as *πάθη* claramente, existe um contexto mais amplo onde a questão se encaixa em Aristóteles, o contexto da taxonomia da alma e da motivação humana, conforme exposta na *EN*. É baseado na relação de obediência que a

parte irracional da alma deveria guardar para com a racional que sua explicação para as $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ se dará no contexto ético. Da correta divisão das partes da alma depende a possibilidade de delinear e promover aquela por definição racional, em sua pureza e superioridade. Ocorre que, com fito de realizar tal pesquisa, Platão elaborou mais de uma taxonomia da alma, ou tentou fazê-lo:

It seems that Plato was interested in the classification of emotions, but did not find a satisfactory taxonomy. His remarks on locating particular emotions in the parts of the soul are also sketchy¹¹⁰. (KNUUTILA, 2004: 17, n.23)

Por outro lado, se o tema das emoções é abordado no âmbito do debate sobre qual o melhor gênero de vida humana, se aquele que busca somente o prazer, se aquele que busca somente o saber, uma primeira conclusão aqui parece segura: fora do contexto do debate platônico com as teses hedonistas, é impossível conhecer o bastante a posição desse filósofo sobre as emoções. Ou melhor, aquilo que Aristóteles chamará posteriormente de ' $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ '.

Para conhecer a posição aristotélica sobre as $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ seria recomendável estudar a posição platônica sobre o prazer: eis uma conclusão nova que decorre da conclusão anterior e de uma premissa implícita, e quiçá problemática, desta dissertação – de que é preciso remontar a Platão neste caso para compreender bem uma posição aristotélica.

Taxonomia da alma: *República*¹¹¹

Na *República*, Sócrates relata que a certo ponto de seu debate com Glauco - 434c7 em diante -, em que as relações entre o caráter de uma cidade e o dos indivíduos nela nascidos se torna mais claro, a questão pela justiça no indivíduo volta a ser a prioridade, após a interrupção dessa questão no livro II¹¹².

Uma vez sendo preciso estabelecer o que levaria um homem a agir justamente, os interlocutores se vêem diante da questão sobre as fontes da motivação humana. O primeiro problema que essa questão parece implicar é sobre a unidade e homogeneidade da motivação humana; ou, dito de outra forma, se o ser humano poderia ser motivado

¹¹⁰ “Parece que Platão se interessou pela classificação das emoções, sem, contudo, encontrar uma taxonomia satisfatória. Suas observações sobre como posicionar as emoções particulares nas partes da alma são também um esboço.”

¹¹¹ Todas as citações em grego antigo, nesta seção, são da *República* de Platão; todas as referências simplesmente entre parênteses também; quando outra obra for citada, se indicará o nome por extenso antes do local da citação.

¹¹² 368c7 e seguintes.

pelo mesmo objeto a agir de mais de uma maneira e, caso extremo, a desejar realizar ações contraditórias.

O risco da negativa é o de tornar vã uma concepção da motivação humana que admita qualquer conflito interior no momento de agir, o que poria os exemplos mobilizados por Sócrates sob a rubrica do inexplicável, como o caso de Leôncio (439e1s), o qual, passando junto a cadáveres de condenados executados, desejava vê-los e desejava não vê-los ao mesmo tempo. Por outro lado, o risco da afirmativa é claro, porque indica uma contradição – pode-se desejar e não desejar o mesmo objeto; essa contradição prática deverá indicar outros rumos para a investigação.

Parece haver exemplos para comprovar a resposta afirmativa (439a1s). Todavia, a resposta platônica não é nem totalmente negativa, nem totalmente positiva. Leôncio desejava ver e desejava não ver; mas não sob o mesmo ponto de vista. Sócrates mesmo diz o seguinte sobre os rumos dessa investigação:

Δήλον ὅτι ταῦτόν ταναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθέλησει ἄμα, ὥστε ἂν που εὕρισκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα, ὅτι οὐ ταῦτόν ην ἀλλὰ πλείω¹¹³ (436b8-9)

É preciso que seja o esquema teórico da motivação humana plural o suficiente para que se explique a possibilidade do conflito entre desejos contraditórios, ou seja, a composição heterogênea da motivação, ou melhor, a composição de motivações heterogêneas. Leôncio é emblemático para a reformulação da pergunta: o ser humano poderia ser motivado, sob o mesmo ponto de vista, pelo mesmo objeto a agir maneiras contraditórias ou sentir coisas contraditórias?

A pergunta assim reformulada receberá a resposta negativa. Adiante então se expõe no diálogo os diversos princípios diferentes que governam a motivação na alma, quantos e quais são¹¹⁴, estabelecendo uma distinção clara no que tange à natureza e aos

¹¹³ “É claro que o mesmo não há de querer fazer ou sofrer ações contraditórias em relação ao mesmo objeto ao mesmo tempo, de modo que se descobríssemos um exemplo disso nas faculdades da alma [que apenas mencionamos], saberemos que elas não são uma única, senão várias.” (tradução nossa)

¹¹⁴ Pela aplicação do princípio de não-contradição aos eventos da alma e pela tese de que há conflito entre os diversos desejos na alma, Platão garante haver mais de um princípio motivando a alma humana. Contudo, o exposto no livro IV não serve totalmente para garantir que são exatamente três os princípios, e não dois, quatro ou cinco, senão por uma analogia com a cidade (435b9-c2; 441c4-7), que funcionaria aqui como uma petição de princípio; Platão precisará renovar o fôlego desta investigação (580c9 em diante) para assegurar que sua tese exaure o número de partes da alma. Para tanto mobilizará um novo argumento para fundamentar essa tese, o de que cada parte da alma persegue um tipo de prazer e de que isso unifica cada uma e, nesse sentido, torna mais clara a natureza do conflito entre as partes da alma, enquanto elimina a possibilidade de cindir a parte apetitiva da alma, porque essa busca de modo homogêneo o ganho, e é cúpida e é ávida de modo homogêneo. Mas isso é uma afirmação não completamente previsível, porque, por exemplo em 439d6-8, somente os apetites são relacionados aos prazeres, ao passo que em 580d7-8 a cada parte é dito corresponder um prazer próprio. Em que pese o fato de as duas discussões servirem a propósitos distintos, há aqui uma relativa continuidade.

fins de cada um. Em 436a8-b1, 439d4-440a7, 580d3-e2, Platão estabelece a tripartição da alma, fundamento de uma teoria da motivação humana, que por sua vez servirá aqui (livro IV) para indicar as bases em que deveriam ser debatida a questão da melhor educação de cada uma das classes e dos cidadãos em geral; alhures (580d3-e2), a tese servirá para fundamentar a posição platônica sobre o prazer, o que por sua vez contribui para a comparação entre as espécies de vida e serve a Platão como prova de que a vida justa é a mais beata dentre todas.

Apesar de algumas traduções indicarem a introdução de um princípio emotivo, Platão não introduz propriamente uma tese sobre τὸ πάθος ou τὰ πάθη, senão uma tese sobre as partes da alma, dentre as quais τὸ θυμοειδές (irascibilidade, princípio irascível), ao lado do λογιστικόν (princípio racional) e do ἐπιθυμητικόν (princípio apetitivo). Existem algumas razões para dizer que πάθη não é exatamente τὸ θυμοειδές. A primeira é de razão semântica: as duas noções não são satisfatoriamente intercambiáveis, o que não justificaria a relação: ‘τὸ θυμοειδές’ é igual a ‘parte emotiva da alma’ que é igual a ‘τὰ πάθη’, ‘τὸ θυμοειδές’ é igual a ‘τὰ πάθη’. O princípio irascível poderia ser considerado uma parte do princípio emotivo; ainda assim, a tradução por ‘princípio emotivo’ somente confundiria parte e todo¹¹⁵.

O segundo motivo por que é preciso evitar sua tradução por ‘emoção’ ou ‘princípio emotivo’, de ordem filosófica, seria o seguinte: τὸ θυμοειδές pode ser parte da porção emotiva da alma, mas não seu todo, porque na própria *República* Platão não restringe à parte apetitiva os desejos e prazeres¹¹⁶, nem restringe as cognições à parte racional, nem as emoções ao princípio irascível¹¹⁷ de modo que algumas emoções seriam racionais e outras apetitivas; terceiro, enquanto em Platão τὸ θυμοειδές é uma das três partes da alma, caracterizado por um único desejo próprio e um único fim próprio, em Aristóteles não se fala em θυμοειδές, senão em θυμός, que seria uma das espécies de desejo.

¹¹⁵ O exemplo que a dissertação tem em mente é a tradução italiana da *República*, proposta por Giuseppe Lozza, para passagem em 436a8s e para 580d1s (2009: 324).

¹¹⁶ 580d1s.

¹¹⁷ “the tripartition can suggest a division into beliefs, emotions, and desires. But Socrates explicitly ascribes beliefs, emotions, and desires to each part of the soul. In fact, it is not even clear that Plato would recognize psychological attitudes that are supposed to be representational without also being affective and conative, or conative and affective without also being representational. Consequently, ‘belief’ and ‘desire’ in translations or discussions of Plato... must be handled with care”(“a tripartição pode sugerir uma divisão entre crenças, emoções e desejos. Mas Sócrates explicitamente atribui crenças, emoções e desejos a cada parte da alma. Na verdade, nem mesmo está claro se Platão reconheceria atitudes psicológicas que fossem representacionais sem serem afetivas e conativas, ou conativas e afetivas sem serem representacionais. Consequentemente, ‘crença’ e ‘desejo’ nas traduções ou discussões de Platão... hão de ser manejadas com cuidado”, **Brown** in: **Zalta** (Ed.), 2011: “Plato's Ethics and Politics in *The Republic*”).

O θυμοειδής seria o responsável pela parte da alma pela qual alguém se enraivece ou reage a um evento que lhe ameaça a honra¹¹⁸ (ὃ θυμούμεθα, τὸ δὲ ὃ θυμούνται e expressões análogas), em contraste com a parte da alma pela qual aprendemos (436a9; 580d10) e com aquela pela qual desejamos satisfação de necessidades, alimentares, sexuais, etc (436a10-b3; 580d11-581a1).

Atendo-se ao que toca diretamente o tema deste capítulo, poderia se destacar a oposição realizada por Platão entre o ἐπιθυμητικὸν, como a própria irracionalidade por um lado, e o λογιστικὸν e a racionalidade, por outro (439d4-8). O θυμοειδής ocupa uma posição conjuntiva e condicional, aliando-se ora à parte que raciocina, se a má educação não lhe corrompe; sucumbindo aos apetites, caso contrário.

Vale destacar ainda a relação que Platão estabelece entre a razão (λογιστικὸν) e a irascibilidade (θυμοειδής), porque ela é inovadora à medida em que problematiza o caráter puramente irracional da irascibilidade – onde se assentam por assim dizer afecções de cultivo e proteção da honra – e expõe formas de colaboração entre razão e o princípio irascível. Pode se aliar à razão (σύμμαχον τῷ λογῷ γιγνόμενον – 440b1-4), caso essa seja violada pelos apetites, há de armar-se em prol do λογιστικὸν (440e2-6). E a expressão mais relevante dessa colaboração: “ἐπίκουρον [τὸ θυμοειδές] ὅν τῷ λογιστικῷ φύσει¹¹⁹” (441a2-3). Por natureza é um auxiliar da razão.

Outra consideração platônica de extremo interesse neste contexto seria a associação, feita por ele, entre as partes da alma e seus respectivos prazeres. Ao adscrever a cada parte da alma um prazer específico, Platão matiza as teses sustentadas alhures, como no *Fédon* onde as emoções e necessidades eram urgências do corpo tiranizando uma alma feita para contemplar as idéias eternas. Ele também encontra o lugar preciso do prazer dentro da alma, tomando uma posição mais elaborada sobre a polêmica entre hedonistas e anti-hedonistas. Ou seja, uma vez que existe uma hierarquia por definição entre as partes da alma, e o λογιστικὸν é por definição superior (582a em

¹¹⁸ Os verbos utilizados por Platão não são um detalhe; repetem-se sistematicamente ao longo do texto, apesar de algumas traduções insistirem em traduzir a expressão τὸ θυμοειδές unicamente por ‘princípio emotivo’ ou análogos, e ὃ θυμούμεθα como “aquilo pelo que nos emocionamos” – como a tradução italiana de Lozza (2009). Aparentemente são intercambiáveis com a noção de ὀργή ou ‘raiva’ (440a5-6), como em Aristóteles aparentemente. A linguagem não está padronizada, mas a noção de θυμός (‘espírito’, ‘coração’, ‘vida’, mas a dissertação gostaria de associar o substantivo à noção de ‘brio’) é central em qualquer dos sinônimos ou perífrases utilizadas.

¹¹⁹ Algo como “[o espírito, a sede das emoções] é assistente da razão, por natureza.” A palavra ἐπίκουρος é um termo utilizado no contexto bélico para dizer “aliado” na guerra, “assistente”, “ajudante”. Não pode haver dúvida, nessa expressão clara, de que a sede da emocionalidade há de terçar armas ao lado da razão. E não o contrário.

diante), então o prazer a que cada parte persegue obedece tal hierarquia. E tem-se bases teóricas firmes para matizar o anti-hedonismo de outros diálogos platônicos.

Isso é o que se tentará realizar doravante, concentrando a discussão sobre o diálogo *Filebo*.

As misturas de dor e prazer no *Filebo*¹²⁰

Nesse, o personagem Filebo, representando o hedonismo, parece abandonar o diálogo de mesmo nome em seu início, abandonando também a causa de Afrodite, ou melhor, a do prazer (12a9-11)¹²¹. O diálogo que ali se inicia é sem dúvida uma referência obrigatória no estudo do prazer para a obra platônica. Contudo, ao se tentar responder às perguntas sobre o motivo e a explicação oferecida por Platão para as *πάθη*, o mesmo diálogo parece ser novamente referência obrigatória. E por quê?

Ora, porque ali se encontra uma tese platônica especificamente sobre um conjunto de elementos que será encontrado quase integralmente em Aristóteles como *πάθη*, quando Sócrates aborda as misturas de dor e prazer da alma¹²². Ao contrário de Fortenbaugh¹²³, evita-se falar aqui explicitamente de uma psicologia ético-política,

¹²⁰ Todas as citações em grego antigo, nesta seção, são do *Filebo* de Platão; todas as referências simplesmente entre parênteses também; quando outra obra for citada, se indicará o nome por extenso antes do local da citação.

¹²¹ Filebo, ao se recusar a debater sua atitude e sua visão de mundo, parece extremamente coerente com a mesma visão, já que advoga a absoluta vantagem do prazer sobre outros modos de vida, não submetendo o prazer à reflexão, nem sua atitude e sua opinião à investigação. Apesar de fictício o personagem, essa recusa lhe conferiria maior verossimilhança.

¹²² Apesar de dividir o conteúdo da realidade entre (1) o ilimitado, (2) o limitado, (3) a mistura do limitado e do ilimitado e (4) a causa da mistura, e de parecer hesitar entre defini-lo prazer como um ilimitado ou uma mistura, como o afirma Pradeau em sua introdução à tradução do (*Filebo*, 2002: 39, n.1). Sócrates passa a tratar da questão das espécies de prazer em termos de espécies de misturas de dor e prazer; Pradeau em introdução à tradução francesa diz que “[c]es deux affections ‘naissent ensemble’, et l’analyse des plaisirs, pour cette raison, sera aussi une analyse des douleurs” (“essas duas afecções ‘nascem juntas’, e a análise dos prazeres, por essa razão, será também uma análise das dores”) (2002: 39). Como esse tratamento não se reduza ao Filebo, Pradeau relembra ainda o Fédon nesse ponto e afirma: “le constat que plaisir et douleur s’accompagnent ou se mélangent est fréquent dans les dialogues” (“A constatação de que o prazer e a dor se acompanham ou de misturam é frequente nos diálogos”). (2002: 39, nota 2)

¹²³ 2002: 23-44. O autor expõe seus motivos para destacar o aspecto eminentemente humano da bipartição ao dizer que “[a]tributing some measure of cognition to all three psychic parts is to be expected in a psychology intended for political and ethical discussion. Human behaviour as against animal behaviour is cognitive, so that a psychological framework based primarily upon different modes of human behavior will distribute cognition across psychic parts. This is not true of a psychology adapted for biological study” (“atribuir alguma cognição a todas as três partes psíquicas é esperado em uma psicologia voltada para o debate político e ético. O comportamento humano, ao contrário do comportamento animal, é cognitivo, de modo que um esquema baseado primariamente nos diferentes formas de comportamento humano distribuirá a cognição entre as partes psíquicas. Isso não é verdade para a psicologia adaptada ao estudo da biologia”, *idem*: 39)

desenvolvida no arco dos diálogos como *Leis* e *Filebo*, em contraste a uma psicologia biológica, desenvolvida no *Timeu*. Fortenbaugh fundamenta sua cisão da psicologia aristotélica em biológica e ética em duas linhagens de diálogos, a seu ver, distintas. E porque não se pressupõe essa cisão em Aristóteles, a dissertação não vê a necessidade de manter a distinção entre duas linhagens platônicas, em relação à organização e funcionamento da alma. As tentativas de definir corretamente os desejos e os prazeres na alma parecem uma preocupação crescente em Platão, quando a correta classificação daquilo que Aristóteles chamará de emoções (rigorosamente *πάθη*) se torna uma questão¹²⁴.

Em 47d5, Sócrates aborda a terceira espécie de mistura de prazer e dor¹²⁵. Após analisar a primeira mistura de dor e prazer, aquela relativa ao corpo, em que a alma apresenta para si o mesmo prazer ou dor que o corpo sente; após a análise, em segundo, daquela em que a alma apresenta para si um prazer ou dor distinto do sentido pelo corpo (47c3-47d3), Sócrates afirma haver sobrado um tipo de mistura de dor e prazer a ser analisado: aquele relativo à alma nela mesma (47d8-9). E quais são essas misturas de dor e prazer relativas à alma e nela mesma (*ἥν αὐτὴν τὴν ψυχὴν αὐτῇ*)?

Sócrates responde (47e1-3):

Ὀργὴν καὶ φόβον καὶ πόθον καὶ θρήνον καὶ ἔρωτα καὶ ζῆλον καὶ φθόνον καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἅρ' οὐκ αὐτῆς τῆς ψυχῆς τίθεται ταύτας λύπας τινάς;¹²⁶ (Raiva e medo e anelo e canto fúnebre e amor e emulação e inveja e tantas quantas. Ora, não as colocas entre as dores da própria alma?)

Como foi visto acima, quando se mencionou o que Aristóteles nomeadamente chamou de *πάθη*, desses elementos, somente *ἔρως* (amor) e *θρήνος*¹²⁷ (canto fúnebre, *nênia*) estão ausentes de qualquer lista. A coincidência é promissora. Se Platão e

¹²⁴ Knuutila, 2004: 13-14.

¹²⁵ A rigor, as espécies de mistura de prazer e dor já se haviam dividido em duas apenas (32a6-32c5).

¹²⁶ A presença de alguns elementos parece emblemática e sua repetição nas listas aristotélicas demonstra que o Estagirita sabia exatamente a que diálogos e contexto platônicos estava se referindo ao abordar as 'emoções'.

¹²⁷ É óbvio que, se for possível traduzir *θρήνος* não somente por 'nênia', 'canto fúnebre', mas como algo, neste caso uma mistura de dor e prazer da alma, que ocorre na alma e move alguém ao canto fúnebre, o elemento de estranheza que sua presença causa nessa lista desaparece. Nesse sentido, substituindo o resultado por sua causa talvez se recuperasse a coerência da lista, *θρήνος* - 'nênia' - poderia ser traduzido como 'o que move à nênia'. Cabe ainda assinalar que, nesse sentido, quiçá Aristóteles admitisse sua inclusão na lista das *πάθη*. Quanto a *ἔρως* e quanto à sua influência sobre o julgamento do indivíduo e igualmente sobre a maneira como determina as ações do indivíduo, sua inclusão na lista aristotélica dependeria de quão sexual, e especialmente apetitiva, se considere a cognição condicionante desse *πάθος*. A *Rhet.* (1385a21-25) não hesita em dar *ἔρως* como exemplo de *ἐπιθυμία*, que por sua vez é um tipo de necessidade, enquanto desejo, uma urgência quase fisiológica: *Δεήσεις δέ εἰσιν αἱ ὀρέξεις, καὶ τούτων μάλιστα αἱ μετὰ λύπης τοῦ μὴ γιγνομένου. Τοιαῦται δὲ αἱ ἐπιθυμῖαι, οἷον ἔρως.* ("As necessidades são os desejos, e dentre esses sobretudo aqueles acompanhados pela dor por algo que não se realiza. Tais são os apetites, por exemplo o apetite sexual [*ἔρως*]"). Adiante se verá que a possibilidade de um apetite ser uma afecção não é totalmente eliminada (p.109 s.)

Aristóteles estiverem abordando o mesmo assunto, talvez com teses distintas, então para o primeiro, o que o segundo chama de ‘emoção’ são – para o primeiro – uma espécie de mistura de dor e prazer. E não são quaisquer misturas, senão aquela específica à alma.

Se, por um lado, ‘misturas de prazer e dor relativas à alma’ é identificado como ‘raiva, medo, anelo, amor, emulação, inveja e tantas quantas forem as dores [misturadas a prazeres] da alma’; por outro lado, ‘πάθη’ é identificado como ‘raiva, acalmar-se, medo, confiança, anelo, amor, emulação e outras tantas, como essas, desde que acompanhadas de dor e prazer’. Comparando termo a termo, parece difícil provar que eles se identificam. O que é transparente, todavia, é a familiaridade que se sugere na comparação. Pois bem, se a lista de exemplos não seria taxativa, tanto num caso como no outro se admitiria a inclusão de novos exemplos (καὶ ὅσα τοιαῦτα *versus* καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα), restando avaliar o que sobra da noção. Então se compreende a dificuldade em igualar as noções, ou melhor, as estratégias adotadas para construir teoricamente essas afecções. Por um lado, tem-se ‘λύπας τινὰς τῆς ψυχῆς’; por outro, tem-se ‘πάθη’, que são ‘ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή’. Em 37e10, portanto antes da lista acima, Sócrates sugere a seu interlocutor que as misturas ocorrem ‘μετὰ δόξης’. Essa preposição ‘μετά’ (basicamente ‘com’, ‘em companhia de’) não seria clara o suficiente. Porém não o seria dado propósito argumentativo de Platão, qual seja, de reduzir a falsidade dessas misturas à falsidade da opinião que as causa. Onde a importância atribuída por Aristóteles em se reformular mais esse ponto.

Uma alusão apressada a uma passagem não bastará, simplesmente porque o problema principal é a investigação sobre o prazer e sobre o tipo de vida humana mais feliz por definição¹²⁸. Portanto, para um estudo que se pretenda minimamente alusivo à questão do prazer e das emoções em Platão e à da sua influência sobre a maneira como Aristóteles tratou o problema, é preciso realmente estudar o *Filebo* e o modo como Platão se posicionou no debate entre teses hedonistas e anti-hedonistas, o que inclui algumas referências a outros quatro diálogos: *Protágoras*, *Górgias*, *Fédon*, *República* (livro IX).

Esse itinerário segue uma determinada ordem de razões: a ordem do debate platônico, e provavelmente na Academia, sobre a questão do papel do prazer na vida

¹²⁸ Essa breve retomada do diálogo é importante, porque no *Filebo* Platão retoma teses a respeito do conteúdo da realidade e a respeito da maneira como conhecemos esse conteúdo, posições que não podem ser ignoradas.

humana¹²⁹. E a questão dos prazeres surge no seio na investigação do tipo mais feliz de vida humana e a escala dos bens relativa a essa vida. Estudo sobremaneira socrático; os diálogos citados acima, apesar de trazerem marcas estilísticas e linguísticas distintas, portam a enorme influência da figura socrática e representam-no como o principal interlocutor e porta-voz de Platão. Ou como Kraut afirma:

The *Philebus* is devoted to an examination of the place of pleasure in the best human life, and so it is understandable that Plato should bring back his teacher as the dialogue's main interlocutor¹³⁰ (1999: 16)

Não parece ser outro o itinerário recomendado pela mesma Frede quando diz que “[t]he *Philebus*, I propose, brings order into this diffuse picture presented by *Republic* IX and takes up the suggestions from earlier dialogues as well¹³¹” (in: **KRAUT**, 1999: 437).

Repetindo um itinerário já realizado por outros estudiosos, com destaque para Fortenbaugh (2002: 9-12) e Frede¹³², o *Filebo* parece conter as discussões mais instigantes para a relação fundamental entre os prazeres e as emoções, no contexto do debate sobre qual o papel dos prazeres para a mais perfeita vida humana.

A questão das misturas de dor e prazer não é problema trivial no interior da obra platônica, e isso ocorre porque sua investigação está profundamente conectada àquela do supremo bem para a vida humana. Essa afirmação, contudo, pode significar pouco ainda, dado que esse estudo parece havê-lo ocupado tanto quanto a seu mestre. Os diálogos socráticos, apesar da mesma temática ética, tinham outras características, que talvez reflitam mais o perfil de investigação do próprio Sócrates: a típica profissão de ignorância; a frequência com que os interlocutores terminam o diálogo com impasses; a típica refutação das próprias atitudes e visões de mundo dos interlocutores nos impasses a que levam os diálogos; a tendência de buscar a unidade das virtudes; a tendência de considerar as virtudes como uma forma de conhecimento – e os vícios e os erros como formas de ignorância¹³³.

Os diálogos maduros de Platão possuem outro escopo. Ao discutir qual é o supremo bem para a vida humana e qual é o melhor modo de vida para se atingir esse

¹²⁹ A afirmação é verdadeira somente se a estilometria dos diálogos platônicos estiver correta e o *Filebo* for o mais antigo dos diálogos nesse arco de texto e somente se isso significar que o *Filebo* é a última palavra do autor em ambos os sentidos, cronológico e axiológico.

¹³⁰ “O *Filebo* é dedicado ao exame do lugar do prazer no tipo de vida humana mais feliz, e portanto é compreensível que Platão deva trazer de volta seu professor como o principal interlocutor do diálogo.”

¹³¹ “O *Filebo*, afirmo, traz ordem para dentro do quadro difuso apresentado pela *República* IX e reelabora as sugestões oriundas de diálogos anteriores também.”

¹³² in: **Rorty**, 1996: 258-264.

¹³³ **Dorion**, 2006:33-74.

bem, Platão está indicando um debate muito mais amplo com atitudes e doutrinas hedonistas e anti-hedonistas, ou seja, atitudes e doutrinas que buscam ativamente o prazer e professam abertamente a vantagem desse modo de vida sobre qualquer outro concorrente; ou aquelas que combatem esse modo de vida e, em suas versões mais radicais, negam a realidade e a existência mesmas do prazer¹³⁴.

Logo, não se trata simplesmente de representar nos diálogos a pergunta sobre o melhor gênero de vida. O papel a ser desempenhado pelo prazer se revela problemático não somente entre os litigantes – arena em que uma atitude e doutrina tenta submeter completamente a outra – como no interior da própria doutrina platônica, ou melhor, esse papel varia entre os diversos diálogos. Entre os diálogos acima citados, o *Fédon* representaria a atitude mais radical a respeito do hedonismo, marcado por um anti-hedonismo ampliado pelo contexto dramático do diálogo, em que Sócrates está a ponto de tomar a cicuta e, contra um apelo do temor à morte e apego incondicional à vida, deseja a morte, deixando claro que sua trajetória filosófica demanda, por definição, esse desejo¹³⁵. Ou, mais uma vez apelando para Kraut:

In this dialogue [*Phaedo*], all of impediments to philosophical progress are located in the body's incessant demands; and because the body blocks any attempts we make to achieve a pure understanding of the Forms, the strongest wish of the true philosopher is to die and be freed from corporeal imprisonment (65e-67b)¹³⁶. (in: **KRAUT**, 1999: 9)

Os prazeres são originários do corpo e a instância corpórea com suas demandas é reduzida a um obstáculo à busca filosófica da verdade das Formas.

Mas esse não seria o único diálogo a abordar a polêmica contra o hedonismo e suas formas. Outras teses e argumentos mais matizados¹³⁷, por assim dizer, existem, e há uma tendência a enxergar no arco de diálogos de que se trata aqui, uma evolução da posição platônica até o ponto do *Filebo* em que os prazeres encontram sua região específica na realidade. Os prazeres deixam de participar das urgências alienantes do

¹³⁴ O *Filebo* reportaria um debate entre duas posições hedonistas e duas posições anti-hedonistas simétricas; as hedonistas são (1) o hedonismo sem reservas de *Filebo* e (2) o hedonismo mitigado de Protarco; as anti-hedonistas são (3) a negação da existência mesma do prazer e (4) o anti-hedonismo mitigado que afirma ser o prazer, como contrário da dor, é inevitável. A essas posições, Platão antepõe as seguintes objeções: (3) o prazer existe, mas (1) não é o próprio bem e alguns prazeres seriam mais propriamente um mal (2), contudo, (4) nem todo prazer é um contrário da dor. (**J.-F. Pradeau**, “Annexe 2” à sua tradução do *Filebo*, p. 317-318).

¹³⁵ Cf. Frede in: Kraut, 1999: 435.

¹³⁶ “Neste diálogo [*Fédon*], todos os obstáculos ao progresso filosófico estão localizados nas demandas incessantes do corpo; e porque o corpo bloqueia qualquer tentativa que façamos para atingir o entendimento puro das Formas, o mais poderoso desejo de um verdadeiro filósofo é morrer e ver-se livre da prisão que é o corpo”

¹³⁷ Sobre o que concerne a questão do prazer nos demais diálogos platônicos, permite-se remeter ao ensaio de Frede “Pleasure and Pain in the *Philebus*” (in: Kraut, 1999: 433-437).

corpo; eles existem de pleno direito e devem ser levados em conta no projeto de felicidade humana, conforme o *Filebo* parece indicar.

Nessa chave de leitura, a *República* representaria um ponto de passagem crucial, já que ali são admitidos os prazeres em todas as regiões da alma e não só como demandas do corpo, havendo inclusive prazeres superiores da parte superior da alma, ao lado dos prazeres relativamente bons das outras duas partes da alma – desde que devidamente obedientes à razão.¹³⁸

Com o que se retorna ao *Filebo*. Pois esse não só admite a existência de uma espécie superior de prazer, os prazeres puros, como propõe critérios para distinguir as demais espécies de prazer, desta vez sem remetê-las às partes da alma humana em que teriam origem, senão tratando de examinar o prazer com critérios internos, por meio de uma divisão rigorosa entre espécies, divisão essa sugerida pelo próprio funcionamento das espécies de prazer. Isso quer dizer: se é preciso encontrar a espécie de prazer puro, superior e digna de compor o tipo de vida mais feliz possível para um ser humana, então é necessário saber se há espécies de prazer e quais essas são. Sim, há espécies de prazer e, dentre elas, há a espécie do prazer puro.

Tendo explorado conceitualmente a herança platônica, pode-se retirar algumas conclusões. Essas duas famílias de debates e o respectivo espólio parecem desaguar na questão das emoções de Aristóteles em duas obras diferentes. Ao passo que a *República* e o *Fedro* levantam a grave questão das partes da alma, da motivação humana, do conflito latente entre as partes da alma, da natureza do prazer e da possibilidade de uma retórica filosófica; o *Filebo* realça questões mais específicas, como – novamente – a da natureza do prazer, da relação entre prazer e opinião e a questão do papel das opiniões da alma na motivação humana¹³⁹.

E, também, algumas pistas são fornecidas sobre o contexto e a maneira de abordar as questões da felicidade e da motivação humana. Se a polêmica com as teses hedonistas ocupa um papel central, ou pelo menos fulcral, em diversos diálogos, é

¹³⁸ “By contrast, in the *Republic* Plato argues that the soul is divided into three components, and this allows him to locate the impediments to philosophical progress in the soul itself, rather than the body.” (“Por contraste, na *República* Platão afirma que a alma é dividida em três componentes, e isso lhe permite localizar os obstáculos ao progresso filosófico na alma mesma, ao invés de no corpo”) (Kraut in: _____, 1999: 9)

¹³⁹ Uma conclusão propriamente sobre as investigações platônicas seria a de que “[i]t seems that Plato was interested in the classification of emotions, but did not find a satisfactory taxonomy. His remarks on locating particular emotions in the parts of the soul are also sketchy.” (“parece que Platão estava interessado na classificação das emoções, mas não encontrou uma taxonomia satisfatória. Suas observações sobre onde localizar as emoções particulares nas partes da alma são igualmente um esboço”, Knuttila, 2004: 17, n.23)

porque Platão compreendia que, para defender uma tese própria sobre a felicidade humana, precisava tratar do problema de definir o lugar do prazer para o bem humano.

Depois, em debatendo, por outro lado, a motivação humana, sobretudo no contexto do problema da motivação humana para agir bem, o conceito de desejo ganha um papel central na delimitação das partes da alma humana responsáveis pelas ações. Por isso, se Aristóteles pretendia oferecer uma resposta original para o problema da felicidade, precisava deixar claro qual seria o papel do prazer em sua filosofia prática. Segundo, em problematizando as diversas teses sobre o prazer e em defendendo a sua própria, deveria esclarecer quais eram as causas da motivação humana. E, terceiro, em abordando as causas da motivação humana, qual papel reserva para o desejo dentro do esquema de funcionamento da alma humana.

Outras perguntas mais específicas se anunciam. Espera-se que Aristóteles diga se há misturas de dor e prazer, o que são essas misturas e se os prazeres podem ser falsos e em que sentido. Por outro lado, deveria esclarecer se a mistura de dor e prazer de fato define o grupo de fenômenos que delimita e se essa mistura é referente à alma em si mesma (como queria o *Filebo* 47d5-e3) ou se envolve o corpo e em que sentido.

Um bom indício de que Aristóteles estaria refletindo sobre o mesmo grupo de eventos seria o fato da lista de misturas de dor e prazer quase coincidir com a de $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ fornecida por ele. Tratar-se-ia aqui de um empréstimo aristotélico¹⁴⁰. Frede teria razão em dizer que para o Estagirita as emoções expostas na *Rhet* são misturas de dor e prazer – e essa quase coincidência seria mais uma prova disso?

Frede é bastante enfática ao afirmar a heterogeneidade entre as teorias do prazer constantes na *Rhet* e na *EN*, o que redundaria em duas teorias das emoções, abordadas convenientemente em duas ocasiões distintas. Admitindo-se, primeiro, que dor e prazer são essenciais para a definição de $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$, admitindo-se, segundo, que prazer e dor, para Aristóteles, tem dois sentidos, um terapêutico por assim dizer ligado à restauração de um estado natural, e outro como efeito do perfazimento de uma atividade. Se essas premissas e aquela conclusão for aceita, então Frede teria razão em afirmar o seguinte:

That Aristotle should focus so much on remedial emotions in his *Rhetoric* while he largely left them aside in his ethics is actually not surprising. When we search for motives in everyday concerns or try to influence others, we are usually concerned with some deficiency or at least with the assumption of a need... But it is not just people with character flaws who are subject to

¹⁴⁰ “Most of the emotions Aristotle discusses in the *Rhetoric* are included in these lists [from *Laws* and *Timaeus*], probably having some kind of model in Academic discussions.” (“A maior parte das emoções que Aristóteles discute na *Retórica* estão incluídas nessas listas [oriundas das *Leis* e *Timeu*], tendo provavelmente algum tipo de modelo nos debates da Academia”, **Knuuttila**, 2004: 17).

emotions with an inherently mixed nature. We are constantly subject to them, simply because there are always occasions in our lives for some infringement on our happiness, occasions for fear, anger, longing, mourning, and all the rest of the emotions that Aristotle so carefully describes in his *Rhetoric*. The pleasure they contain is therefore usually a remedial pleasure, namely the pleasure of getting rid of what bothers us... The reason Aristotle can neglect these remedial pleasures in most of his ethics is that his concern there is with happiness and with the kind of pleasure that accompanies virtue. None of the 'mixed feelings' forms an integral part of a virtuous act or of happiness in general.¹⁴¹ (in: **RORTY**, 1996: 276-277)

Aristóteles haveria abordado, portanto, em dois marcos distintos e, em última instância, inconciliáveis: o marco platônico dominando a *Rhet* e determinando a definição das emoções como misturas de dor e prazer e o prazer como terapêutico; o marco propriamente aristotélico dominando *EN*, *EE* e *MM* determinando outra definição de πάθη e do prazer, como efeito da atividade perfeita¹⁴².

Não caberia a esta dissertação confirmar ou refutar as valiosas observações feitas por Dorothea Frede sobre o assunto; não poderia deixar de mencionar desde já alguns dados que nunciaríamos um pouco suas conclusões: primeiramente, e como se verá oportunamente¹⁴³, o estudo aristotélico das afecções no *TE* é tão vultoso, que nele se vê afecções (πάθη) definidas como um tipo de indiferença (ἀπαθεία), como a desvergonha (ἀναισχυντία) e o odiar (τὸ μισεῖν); segundo, ainda que ele negligencie os prazeres terapêuticos na *EN*, os πάθη de que trata são comuns à *Rhet* e à *EN*, como φόβος (medo) no caso da virtude da coragem ou ὀργή (raiva) no caso da placidez, da calma (πραότης); terceiro, não estaria claro que Aristóteles encararia as afecções como misturas de dor e prazer da alma e na alma.

Definir τὰ πάθη atribuindo uma posição secundária ou mesmo inessencial à dor e ao prazer é uma das formas como a literatura secundária lida com o sério problema

¹⁴¹ “Que Aristóteles tenha focado tanto as emoções terapêuticas em sua *Retórica*, enquanto as deixou claramente de lado em sua ética, na verdade, não é algo surpreendente. Quando procuramos motes dentre as preocupações cotidianas ou tentamos influenciar os outros, normalmente nos vemos às voltas com algum tipo de deficiência ou, pelo menos supostamente, com alguma necessidade... Porém, não são somente pessoas com defeitos que se vêem sujeitas a essas emoções de natureza inerentemente mista. Estamos sujeitos a elas constantemente, simplesmente porque a qualquer momento pode haver alguma interrupção em nossa felicidade [bem-estar], a qualquer momento podemos sentir medo, raiva, anseio, luto e todo o resto de emoções que Aristóteles descreve tão cuidadosamente na *Retórica*. O prazer que elas contêm normalmente é, portanto, um prazer terapêutico, ou seja, o prazer de se livrar daquilo que nos incomoda... A razão pela qual Aristóteles pode negligenciar esses prazeres terapêuticos na maior parte de sua ética é porque sua preocupação ali está voltada para a felicidade e para o tipo de prazer que acompanha a virtude. Nenhum desses ‘sentimentos misturados’ faz parte genuinamente do ato virtuoso ou da felicidade em geral.”

¹⁴² Não é demais notar que na língua grega o aspecto perfeito se distingue dos demais aspectos (basicamente indicativo e aoristo) porque enfatiza a existência de um resultado concreto de um atividade ou processo e, sobretudo, resultado distinto de suas causas, de modo que o marco propriamente aristotélico talvez remetesse a essa noção da língua grega mesma. E prazer é o efeito da atividade e acompanha o resultado geral da ação, delimitando o efeito em relação à atividade em si.

¹⁴³ A partir da p.79.

colocado por Dorothea Frede. Suas razões para tanto são igualmente relevantes e serão expostas oportunamente¹⁴⁴.

Nesse caso, se raiva, medo, vergonha etc. não mais se definirem como misturas de prazer e dor, então restaria pesquisar como defini-los. Note-se que Aristóteles se mostraria muito cuidadoso a respeito. Segue associando os πάθη a dor e prazer em todas as vezes em que menciona esse grupo de eventos¹⁴⁵, o que exprimiria sua profunda consciência do *status quaestionis*. Como se esclarecesse seus interlocutores a respeito da relação entre ambos os elementos, πάθη, de um lado, dor e prazer, de outro. Sob um ponto de vista, portanto, não, raiva, medo, vergonha, inveja e tantos quantos e seus respectivos contrários não são misturas de dor, são πάθη. E sob outro ponto de vista, sim, eles são dores e prazeres no sentido de que eles são sempre associados, em alguma medida, ou à dor ou ao prazer ou a ambos.

Essa resposta, utilizada para introduzir a questão das emoções em diferentes contextos e repetida amiúde (*EE*, *MM*, *EN*, *Rhet*), com poucas alterações, somente cria novos problemas para a teoria, pois a pergunta se repetiria, agora para saber o que πάθη é. Depois, se τὰ πάθη não são misturas de dor e prazer, nem são ou dor ou prazer, qual a natureza da associação desse grupo de eventos anímicos à dor e ao prazer seria.

Uma das hipóteses, que será abordada melhor no capítulo seguinte, seria a de que a associação a λυπή (dor) e ἡδονή (prazer) não seria essencial às afecções nem seria uma propriedade delas. Outra hipótese seria a de que ambos são um aspecto sentimental das afecções, se for verdadeiro que o filósofo tenha pensado em prazer e dor não exclusivamente como algo físico, senão como em alguma medida a consciência da dor e do prazer¹⁴⁶.

Esses são apenas alguns apontamentos sobre os desdobramentos dessa questão para o estudo da definição – e do conceito – de τὰ πάθη.

Viu-se que outras expressões poderiam ser utilizadas em grego, Aristóteles poderia ter abordado a questão em termos de ‘μείξεις’ (no sentido de ‘misturas [de dor e prazer]’); ou poderia ter tratado τὰ πάθη como espécies de dor, como ‘λύπαι’ (‘dores’); ou como ‘ἡδοναί’ (no sentido de ‘espécies de prazer’). Não o fez. Ou melhor, se pareceu fazê-lo em alguns casos, foi sempre sob a égide de ‘πάθη’. Portanto, ao eleger essa expressão e retirar a ênfase da dor e do prazer, Aristóteles pôde modificar a

¹⁴⁴ A partir da p.62 e da p.113.

¹⁴⁵ Essas menções gerais são reportadas no capítulo seguinte.

¹⁴⁶ Knuuttila, 2004: 38 s.

teoria platônica e o campo semântico de ‘πάθος’: não se trataria mais apenas de analisar a qualidade da dor ou do prazer associado a tal ou tal estado.

E para dar esse passo, seria recomendável saber como o filósofo apresenta o tema de τὰ πάθη e se esses textos já resolveriam a questão. Para julgar, no entanto, é necessário conhecer as exigências aristotélicas para considerar um enunciado uma definição. Investigar essa noção em Aristóteles é útil para avaliar os textos referentes à questão desta dissertação e para interpretar de modo mais inteligente tanto a *Rhetorica*, quanto a *Ethica Nicomachea*.

CAPÍTULO II

Definição de definição, obstáculo à noção de πάθος em Aristóteles

Se a função deste capítulo for chamar atenção para a maneira como o filósofo estagirita apresentou τὰ πάθη e, em o fazendo, se de fato definiu “πάθος”, em seus próprios parâmetros, haver-se-á por cumprida parte dessa missão com a análise dos textos e contextos onde as emoções são discutidas no todo. Ou seja, nomeada e especialmente, o segundo livro da *Rhet*, o primeiro e o segundo livro da *EN*. Menção precisa é necessária, pelo menos, aos seguintes textos do mesmo autor ainda: a *EE*, a *MM*. Dessa constelação é possível retirar as principais linhas de força da investigação aristotélica das emoções.

Observe-se o seguinte texto:

ἔστι δὲ τὰ πάθη διῶσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.¹⁴⁷ (*Rhet*, 1378a 19-22).

E ainda:

“λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θράσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονή ἢ λύπη¹⁴⁸” (*EN*, 1105b 21-23)

E mais os textos das demais éticas:

“λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, ὅλως οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονή ἢ λύπη καθ’αὐτὰ¹⁴⁹” (*EE*, 1220b 12-13)

“πάθη μὲν οὖν ἐστὶν ὀργὴ φόβος μῖσος πόθος ζῆλος ἔλεος, τὰ τοιαῦτα, οἷς εἴωθε παρακολουθεῖν λύπη καὶ ἡδονή.¹⁵⁰” (*MM*, 1186a 12-13)

¹⁴⁷ “As πάθη são aquilo por cuja causa [os indivíduos] são levados a variar em relação a seus julgamentos. [As πάθη] são acompanhadas de dor e prazer, como, por exemplo, raiva, piedade, medo e ainda outros, tais quais esses, bem como os [respectivos] opostos”.

¹⁴⁸ “entendo por emoções apetite, raiva, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor¹⁴⁸”.

¹⁴⁹ “Entendo por emoções tais coisas, como ímpeto, medo, vergonha, apetite, tudo a que acompanha de forma geral o prazer sensível ou a dor por si mesmos.”

¹⁵⁰ “emoções são, portanto, raiva, medo, ódio, anelo, emulação, piedade e outras tantas a quantas sói se seguir dor e prazer.”

Esse conjunto de enunciados não parece destoar tanto. Parecem se basear em uma mesma noção do objeto que introduzem. Porém uma circunstância chama atenção: está-se diante de obras de diversos fôlegos e de propósitos diversos; portanto não se deve, sem mais, interpretar essa evidente semelhança textual como evidência de que se está tratando do mesmo objeto da mesma forma. Um elemento no texto da *Rhet*, cuja utilidade está atada à questão da persuasão, filosoficamente tratada¹⁵¹, no entanto, justificaria seu destaque e oposição em relação às três obras éticas, de escopo amplo.

Paradoxalmente, talvez, o escopo teórico mais restrito da *Rhet* lhe daria azo para tratar com mais paciência e profundidade da questão das emoções, no primeiro “Tratado das Paixões” da história da filosofia. A mesma questão quiçá não coubesse nos tratados éticos, cujo fito é mais abrangente, por tratar da felicidade e do bem humanos, do método da filosofia prática, dos fenômenos da falta de auto-controle, da virtude e do prazer.

Ainda assim, os elementos fornecidos nessas resultarão preciosos para a concepção aristotélica das emoções; ali está bem estabelecido, por exemplo, (*EN*, 1102b14 s., 1102b31 s.) que a alma possui um âmbito definido pelo λόγος e outro irracional, esse subdividido entre a parte nutritiva e a parte definida pela possibilidade de obediência ao λόγος¹⁵².

¹⁵¹ Conforme se abordou anteriormente (p.10 s.), se se quiser de fato buscar um produto para a *Rhet*, encontrar-se-á algumas dificuldades. Pois em nenhum momento Aristóteles parece ceder à tentação de criar uma receita para a criação de discursos - “Ähnliches sucht man in der ‘Rhetorik’ vergeblich” ou “é em vão que se procura algo parecido na *Retórica*.” (Sprute apud Rapp, 2002: vol. I, 170, n. 8). O que Aristóteles afirma é que a *Rhet* “é a capacidade [ou a capacidade – δύναμις] de enxergar o que é persuasivo em cada caso” (1355b26-27). Isso não impede que se interprete o escrito como um manual de oratória, uma subárea das investigações políticas, uma investigação sobre a natureza do discurso humano ou “als Medium der praktischen Reflexion” (Ptassek apud Rapp, 2002: vol. I, 321).

¹⁵² Ali também se tem a preciosa remissão de Aristóteles às *Categorias* e à *Metafísica*, no que tange à relação entre a noção de qualidades na alma e a noção geral de ποιότης (ou *qualitas*), que representam passo importante para a prova de que πάθος, δύναμις e ἔξις são os únicos estados ou eventos (“τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα”) da alma e, logo, somente entre eles estará a definição de virtude, se é verdade que a atividade da alma segundo a virtude plena é a felicidade (veja-se a respeito Zingano, 2008: 120).

Mas é no confronto dessas citações, heterogêneas não por afirmarem coisas diferentes, senão por atenderem a propósitos distintos, que surgem três elementos – e ainda se haverá de decidir quanto ao estatuto definatório de cada uma: a – emoções estão associadas a dor e prazer¹⁵³ (traço comum em todas as citações); b – emoções são exemplificadas, não-taxativamente, com algumas emoções presentes em todas as listas (traço comum a todas as citações); c – as emoções causam mudanças de julgamento e opinião (traço exclusivamente presente na *Rhet*)

A quase coincidência entre os textos parece resolver todo o problema desta dissertação. Contudo, uma última cautela é necessária. Embora se esteja diante de indícios que sugeririam uma definição, que em linhas gerais diz o que uma coisa é (DESLAURIERS, 2007: 1), seja de forma causal, seja explicativamente (ZINGANO, 2007: 150) não é possível afirmar ou negar que esses elementos formem uma definição.

Simplesmente porque a pergunta sobre o que uma definição é mais importante neste momento, para entender melhor o que o Estagirita propôs a respeito das emoções. De posse de tal resposta é que este capítulo poderá voltar a tocar esses três elementos acima, para responder precisamente se há uma definição de emoção ou não.

¹⁵³ Há de se fazer no notar, no entanto, as pequenas variações, e relevantes, entre as éticas: i) enquanto *Rhet*, *EN* e *EE* afirmam que as emoções são acompanhadas por dor e prazer (“ἐπεταί”), MM afirma que as emoções são seguidas habitualmente por dor e prazer (“εἴωθε παρακολουθεῖν”); ii) *EE* refere o princípio metodológico correspondente ao objeto de estudo da filosofia prática – “ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ” – também mencionado na *EN*; iii) *EE* refere ainda o aspecto sensível da dor e do prazer associados às πάθη (“ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη”); iv) *EE* traz o elemento do “por si” (“καθ’αὐτά”), uma das propriedades das proposições científicas. A precisão de *EE* não deixa de surpreender e, mais chocante, a pouca menção que se faz entre os comentadores ao mesmo texto. Saber utilizá-lo é o desafio. O καθ’αὐτά tal como está, um neutro plural, só pode se referir a πάθη – e a “τὰ τοιαῦτα” e a “οἷς”, pronomes relativos de πάθη nessa frase – e portanto ou (i) πάθη os implica em sua definição (*AnPost*, 73a34-37), ou (ii) dor e prazer implicam πάθη (*AnPost*, 73a37-73b3), ou (iv) πάθη os implica no sentido de “ter por consequência dor e prazer” (*AnPost*, 73b10-16). Debruçar-se sobre o problema da natureza da associação entre emoções e dor e prazer é necessário. A última seção deste capítulo se dedica a isso. Para uma discussão mais completa deste ponto, permite-se remeter à *Ciência e Dialética em Aristóteles* de Porchat (2001: 137-151) e aos capítulos de Angioni (2004: 13-25) e de Porchat (2004: 89-142).

Aristóteles e a definição de definição¹⁵⁴

A preocupação com a explicação correta e exaustiva de algo não foi um trabalho realizado exclusivamente pelo Estagirita. No âmbito da Academia essa discussão também ocorria, os diálogos são uma prova da insistência socrática e platônica com o estabelecimento completo e perfeito do significado de um termo e da definição de sua essência. Desde os diálogos de juventude se encontram menções à necessidade de captar e exprimir corretamente uma essência de algo (*Eutifro* 6b-e¹⁵⁵).

O método da divisão era o instrumento recomendado para tanto, porque permitia reconhecer, por sucessivas diferenciações bipolares, a ascendência ontológica precisa de algo, afastando cada vez mais da cadeia incorreta e chegando a uma expressão definitiva cada vez mais aderente, exaustiva e completa.

Um método o qual, aliado à síntese, é capaz de exibir o parentesco real ou a real repulsão entre formas distintas. Confundir as Formas, nesse contexto, é filosoficamente inadmissível. A consistência de uma διαίρεσις (divisão) ou de uma síntese poderia ser testada percorrendo-se a genealogia de tal ou tal Forma em sentido inverso: a síntese confirma a divisão, a divisão confirmaria a síntese.

O *Sofista* é um testemunho exemplar de como se utilizava a divisão na Academia. Aristóteles certamente, tomando parte nessas discussões, chega a elaborar uma ou mais de uma teoria sobre a definição, a qual parece compartilhar da busca pela completude, perfeição e exaustividade. Contudo, porque problematiza o próprio método platônico da divisão, atinge resultados diversos. Ou, como resume Deslauriers:

[I]n contexts where division and definition are discussed or practiced, many argue that while for Plato the procedure of division is a way to exhibit relations among ontological entities which are separate forms, for Aristotle it is a way to exhibit certain logical relations among classes, so that they differ in their understanding of what the terms of a division mark off¹⁵⁶. (2007: 34)

¹⁵⁴ Não é possível abstrair aqui a existência de dois vocábulos para traduzir, neste contexto, a palavra “definição”: ὅρος e ὁρισμός; nem é possível ignorar a oscilação no uso de ambos os termos sem um indicação clara de como proceder. No livro VI dos *Tópicos* Aristóteles os intercambia sem maiores problemas. Veja-se o seguinte texto: “[τ]ῆς δὲ περὶ τοῦς ὅρους” (139a24) e “τὸ ἐν τῷ ὁρισμῷ τὸ γένος δοκεῖ” (139a30). O mesmo ocorre nos *AnPost*, apesar de alguns tradutores preferirem distinguir os vocábulos, por exemplo Pierre Pellegrin, em sua tradução, verte ὅρος por “terme” e ὁρισμός por “définition”. Acredita-se que aqui é preciso ver o mesmo padrão de oscilação e imbricação entre πάθος e πάθημα, conforme analisado por Bonitz (1969: 355).

¹⁵⁵ Ali Sócrates constrange *Eutifro*, seu interlocutor, a admitir que a discussão só faz sentido se se buscar a característica distintiva (ou a noção exata, o termo em grego é ἰδέα) (“ἔφησθα γάρ που μὴ ἰδέα τὰ ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ ὅσια ὅσια”); constrange-o a definir o pio, a dizer aquilo pelo que as coisas pias são pias (“ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν;”).

¹⁵⁶ “Nos contextos onde divisão e definição são discutidas ou praticadas, muitos estudiosos afirmam que, enquanto para Platão o processo de divisão é uma forma de exibir relações entre entes reais que são

É preciso realçar na questão da definição alguns aspectos mais relevantes: qual o contexto filosófico da questão da definição? O que é uma definição? Se há tipos de definição e quais são? A questão do que seja uma definição, ou ὁρισμός, é abordada em três obras distintas de Aristóteles: em *Top*, em *AnPost* e na *Met*. O estudo dessas obras permite o julgamento correto e completo da abordagem da definição das emoções em todos os seus contextos – retórico e ético -, tanto do ponto de vista dialético, quanto científico.

Além de problemas gerais, seguem-se os específicas atinentes aos *Top*, *AnPost* e *Met*¹⁵⁷. É obrigatório tratar das dificuldades de se harmonizar tudo o que o Estagirita diz a respeito da definição. Pois, no que toca à possibilidade de compreender a noção dialética – em sentido aristotélico – analítica e metafísica de definição como uma única concepção, este capítulo só pode constatar o impasse¹⁵⁸.

formas separadas, para Aristóteles é uma forma de exhibir certas relações lógicas entre classes, desse modo divergindo em relação ao que entendem ser aquilo que os termos de uma divisão distingue.”

¹⁵⁷ A *Met*. que permite diversos agrupamentos de seus livros, de acordo com princípios distintos (*vide*, por exemplo, a introdução de Ross à sua edição da *Metafísica* – 1958: xiii-xxxiii); os *AnPost* que, segundo alguns comentadores, apresenta impasses e confusões entre seus dois livros; os *Top* que trariam imprecisões em relação à teoria da ciência (Tricot, 2004: 7). Tricot vai além e chega a afirmar que “[l]a discussion ne tend pas à chercher et à découvrir la vérité elle-même, mais seulement à réduire loyalement un adversaire à impuissance” (2004: 7) e que “[la dialectique] apparaît plutôt comme une sorte d’exercice préparatoire à la théorie de la démonstration et de la science, théorie qui, dans l’esprit d’Aristote, devait compléter la dialectique traditionnelle, telle que Platon, les Sophistes et lui-même l’avaient pratiquée.” (2004: 9) É difícil concordar completamente. Se o próprio Aristóteles afirma em *Top*, embora de modo genérico, que a dialética pode servir à investigação filosófica e, mais especificamente, pode dar acesso aos princípios das ciências particulares, através das opiniões prováveis (101a34-37), e se o próprio afirma nos *AnPost*, desde a primeira linha do tratado, que todo ensinamento e aprendizado provém de um saber pré-existente (71a1-3), não faz sentido reduzir toda dialética aristotélica quase a uma técnica de combate e encantamento verbal – noção mais próxima da prática sofística -, nem seria justo aproximá-la da dialética platônica, cujas pretensões são muito mais elevadas.

¹⁵⁸ Parece necessário concordar com Deslauriers, quando afirma que tanto as teses dialéticas e analíticas sobre a definição contêm pressuposições ontológicas, ou quando afirma que as teses metafísicas sobre o mesmo assunto contêm pressuposições lógicas (2007: 1 e *passim*). Contudo, afirmar que as pressuposições lógicas da *Met* correspondem às teses dos *Top* e aos *AnPost* e afirmar que os pressupostos ontológicos de ambos os escritos do *Organon* correspondem às teses ontológicas da *Met*. (Deslauriers, 2007: 1-2), seria, no mínimo, temerário. Sua posição se baseia na tese aristotélica afirmando, segundo Deslauriers, que “an understanding of the structure of definitions and the appropriate method for establishing definitions will reveal the structure of essences.” (“um entendimento da estrutura das definições e o método apropriado para estabelecer definições revelará a estrutura das essências”, 2007: 3)

Decerto todas abordam a questão da definição. Mas o fazem sob óticas diferentes. Enquanto os *Top* instalam o estudioso na situação específica do debate de opiniões e da investigação dialética, os *AnPost* exploram a utilidade das definições para as ciências em geral e a *Met* trata do que seria uma definição *a fortiori*, restringindo – ou ignorando – a tipologia criada no contexto analítico¹⁵⁹ às definições referente à causa interna e necessária, referente à forma, e, como será visto adiante, ao tipo de definição indemonstrável.

É certo que os *Top* e os *AnPost* se voltam para aspectos mais gerais do discurso, dialético e científico, para as condições gerais de elaboração de argumentos, dialéticos por um lado, e por outro científicos: universais e necessários. São textos estudados como introdução à teoria aristotélica do conhecimento e da argumentação.

Qual papel se reservaria a cada um dos textos não é ponto indisputado: a dialética daria conta de fornecer à filosofia os princípios, como alegado nos *Top*?¹⁶⁰ Ou os *Top* somente expõem a construção de silogismos dialéticos e por definição prováveis, mas não argumentos universais e necessários, como *AnPost* parece exigir, para que haja de fato ciência?

Tudo dependerá do alcance que se queira dar à dialética.

¹⁵⁹ Isso porque a única definição que lhe interessa nesse contexto é a definição da substância, não a definição nominal, meramente convencional, ou aquela em forma de demonstração, a qual menciona causas exteriores à coisa, como a causa eficiente. Veja-se o seguinte texto da *Met*: ὁ δ' ὀρισμὸς λόγος ἐστὶν εἷς οὐ συνδέσμῳ καθάπερ ἡ Ἰλιάς ἀλλὰ τῷ ἐνὸς εἶναι. (“A definição é uma [*sc.* forma uma unidade] não por conjunção, como no caso da *Ilíada*, senão pela [própria] unidade [da coisa definida]”) (1045a12-14). Trata-se, na *Met*, de descobrir a causa da unidade da coisa na própria coisa (1045a14), o que a faz una e não múltipla? Alguns tradutores desfazem a homonímia vertendo ‘ὀρισμός’ neste contexto por ‘Wesensdefinition’, ‘definição da substância’, como Seidl (1995: 178). Ademais, esse tipo de definição não se aplica ao πάθος, simplesmente porque a causa de πάθος, seja como ‘passividade’, ‘sofrimento’, ‘alteração’, ‘emoção’ é mediata ou imediatamente exterior (*Met*, 1022b15-21).

¹⁶⁰ Os *Top* (101a25-101b4) tratam da dialética aristotélica e declaradamente buscam ser úteis em três casos básicos: nos exercícios mentais, nos debates e nas pesquisas filosóficas. Aristóteles depois desdobra uma quarta utilidade, ou derivada da terceira ou a ela certamente relacionada, eu diz respeito à investigação dos princípios das diferentes ciências. Ali afirma: ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν (“também [a dialética é útil] em relação aos primeiros princípios de cada ciência” 101a36-37).

Se é igualmente certo que a *Met* contém uma gama de debates e questões de primeiríssima ordem sobre o noção de definição, também é certo que um capítulo com muito maior alcance para debater as três obras em cotejo seria recomendável. Abarcar as teses defendidas nessa obra sobre a definição seria mesmo um erro de princípio, simplesmente porque a questão não é mesma. Enquanto os *Top* reporta uma doutrina dos predicáveis aparentemente estável, os *AnPost*, sobretudo no segundo livro, aborda mais propriamente um problema a respeito do conceito de definição científica, em si e em relação ao conceito de demonstração.

Como seja necessário manter a perspectiva de retornar à questão das emoções e da definição de emoção em Aristóteles, seria prudente deixar a tarefa de discutir a obra metafísica do Estagirita para outro contexto.

É mister dos *Top* não somente garantir que o estudioso da dialética consiga produzir argumentos, dentre os quais estão as definições, a partir do melhor material de que dispuser, como também dar-lhe a competência para plantear as objeções adequadas aos argumentos de um provável interlocutor, sejam eles fracos, falhos ou falsos.

Por isso, a definição aparece nesta obra associada a uma teoria dos predicáveis, que tem a pretensão de esgotar em quatro tipos, todas as relações possíveis entre um sujeito e um predicado. Aristóteles ali expõe esses tipos de predicados, a saber, a definição, o gênero, a propriedade e o acidente. A definição é aqui, portanto, um predicável. Os predicáveis são distinguidos e estabelecidos a depender da resposta que se dê a duas perguntas fulcrais, ou nas palavras de Rapp:

"Die Vierteilung [der Prädikabilien in der *Topik*] kommt durch die Anwendung zweier Kriterien zustande: (i.) Kommt ein Prädikat einem Subjekt notwendigerweise (im Sinne der Wesensdefinition) zu? (ii.) Kommt ein Prädikat ausschliesslich diesem Subjekt zu? ...[D]ie Bejahung beider [ist] die Definition¹⁶¹" (2002: v.I, 262)

Cada predicável pode ser predicado em qualquer das categorias (*Top*, 103b23-25). E mais, todas as regras técnicas para a construção de argumentos a respeito da definição de algo giram em torno da questão sobre a identidade ou não entre *definiendum* e *definiens*. Ou nas palavras de Aristóteles: "καὶ γὰρ περὶ τοῦ ὁρισμοῦς, πότερον ταῦτον ἢ ἕτερον¹⁶²" (*Top* 102a7-8). Provar essa identidade, ou demoli-la, é o desafio aqui. A questão da definição, entre outras coisas, garante a unidade da questão abordada ou debatida.

¹⁶¹ "A divisão [dos predicáveis nos *Top*] em quatro é estabelecida através de dois critérios: (i) o predicado pertence necessariamente a um sujeito (no sentido de uma definição da essência)? (ii) o predicado pertence exclusivamente a esse sujeito?"

¹⁶² "pois os argumentos acerca das definições tratam da identidade ou da diferença [entre duas coisas]."

Para tal, além das regras gerais atinentes à identidade, especificamente no que toca às definições (livro VI), Aristóteles elabora cinco grandes critérios para controlar o que é uma definição bem construída ou não (*Top*, 139a24-35): (1) a definição deve se aplicar a cada indivíduo implicado pelo conjunto da espécie definida; (2) a definição deve mencionar o gênero da coisa definida e, em mencionando-o, (2.1) deve eleger o gênero correto; (3) a expressão da definição deve se aplicar exclusivamente à coisa definida e a nada mais; (4) atendidos os critérios anteriores, é preciso garantir que a definição exprima a quiddidade (“τὸ τί ην εἶναι” 139a33) da coisa definida; (5) a definição deve ser clara e suficiente¹⁶³.

Outros elementos vem se juntar a esses no curso do sexto livro. Destacar-se-iam alguns de interesse para os textos em análise. Que (6) as definições sejam constituídas de termos anteriores e de termos mais conhecidos, que (7) gênero próximo e diferença específica sejam esses termos e que (8) cada essência, a rigor, tenha uma definição (*Top*, 141a26-141b14; 142b33-35) parece, de fato, revelar algo dos pressupostos aristotélicos¹⁶⁴. Algumas observações e reflexões são de especial importância em nosso contexto: (9) a presença de disjunções nas definições (a disjunção “ou” presente na *EN*, 1105 21-24 e na *EE*, 1220b 12-13) deve ser evitada (*Top*, 146a21-23) ou (10) a presença das conjunções nas definições deve deixar claro o tipo de relação a que se refere, se de causa, se de condições necessárias, suficientes ou deve examinar a natureza da composição (*Top*, 150a1-151b24).

Esses critérios, aliados às duas perguntas fundamentais sobre se um predicado pertence exclusivamente a um sujeito e se pertence ao sujeito no sentido da definição essencial, já fornecem marcos preciosos para avaliar qualquer definição, ou predicado candidato a definição. Veja-se se a obra analítica também fornece critérios para construir definições e que tipo de definição.

Até este momento, falava-se em definição em geral, uma definição qualquer, sem mais qualificações. Nos *Top* a discussão está limitada a exigências simples e fundamentais: garantir que se está discutindo ou discorrendo sobre uma única e mesma questão; evitar erros crassos de argumentação; destruir sutilezas que não esclareçam a questão; ater-se ao essencial sobre um assunto.

¹⁶³ A rigor, Aristóteles está a apontar vícios no definir algo. De modo que a expressão original do autor, no caso de ‘5’, faz mais sentido: “εἰ ὁρίσσαι μὲν, μὴ καλῶς δ’ ὁρίσσαι.” (139a34-35) – “se ao definir algo, não o definiu de modo correto”. Em seguida, retoma-se a discussão sobre a correção da definição, em que fica claro a que mal se busca fazer frente: à obscuridade ao definir e à redundância, à prolixidade ou futilidade de certas expressões das definições (139b12 e ss.)

¹⁶⁴ cf. nota 158 supra sobre Deslauriers.

Outro é o contexto aqui nos *AnPost*. Os *AnPost* vão além nesta questão, porque precisam não somente determinar qual é o campo específico de utilização das definições, como precisam ainda diferenciá-lo das demonstrações. Constituído o grande conjunto de proposições a que se chamaria “definições” – tarefa que os *Top* cumprem -, o próximo passo é analisar esse conjunto para saber se ele é gênero comportando espécies, se todas as espécies são igualmente úteis para a ciência e qual a função de cada espécie.

Aqui uma pequena digressão faz sentido. É necessário corrigir a aparente leviandade do último parágrafo. De maneira nenhuma a dissertação dá a entender que haveria uma continuidade tranquila entre os *Top* e *AnPost*. Isso seria incorreto. Incorreto, porque a primeira obra trabalha com uma doutrina dos predicáveis e classifica a definição como um dos predicáveis e expõe uma série de regras para preservar ou atacar uma definição, mas o papel único da definição, como predicável que exhibe a identidade de algo, seu ser, permanece indisputado; a segunda reproduz um debate sobre a definição, a partir de uma doutrina das causas que ecoa ou funda as bases das ciências demonstrativas (89b23-35), justamente em contraste com a demonstração.

O papel da definição aqui parece problemático. Trata-se de simultaneamente expor a utilização das definições como princípios das ciências, tanto por contraste com a demonstração (ἀπόδειξις), como em relação a essa doutrina das causas e do silogismo. Explica como elas tratam do ser daquilo que definem – [ὁ] μὲν γὰρ ὁρισμός τοῦ τί ἐστίν εἶναι δοκεῖ¹⁶⁵ (*AnPost* 90b3-4) – em que sentido o fazem e se há tipos de definição.

Aqui se trata das definições (ὅρος e ὁρισμός) em dois momentos: ao discutir a fonte dos princípios das ciências e no segundo livro, quando é preciso diferenciar “definição” de “demonstração”, como elementos das ciências, segundo o autor. Da primeira discussão é difícil retirar alguma lição, a não ser a de que ὅρος - diferente dos postulados e das hipóteses – não afirma ou nega que algo é, que precisa ser compreendido somente (“ξυνίεσθαι δεῖ” -76b35-77a4), porque não pode ser demonstrado – ou se teria um princípio para um princípio, o que poderia regredir ao infinito.

¹⁶⁵ “Pois a definição parece tratar do ‘o que é’ (τοῦ τί ἐστίν) [de alguma coisa]”

Aprende-se também que a definição não é nem geral, nem parcial¹⁶⁶. É preciso esperar o segundo livro da obra, para saber que é, de fato, universal e afirmativa: “ὁ μὲν γὰρ ὁρισμὸς τοῦ τί ἐστὶν εἶναι δοκεῖ, τὸ δὲ τί ἐστὶν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν”, *AnPost*, 90b4; diferente da demonstração, que pode ser tanto universal como particular e tanto afirmativa como negativa.

Todavia, mais precisa e mais pormenorizada é a questão aberta no segundo livro, sobre as relações entre demonstrações e definições. Aqui, Aristóteles traz outras nuances a esse instrumento cognoscitivo; está obrigado a justificar a manutenção da definição diante da construção da teoria da demonstração científica. Não se está mais diante de meras definições dialéticas, num contexto em que se apontam vícios de linguagem e de pensamento, em que interdições e regras técnicas se formulam de modo a garantir que a definição – e o argumento – pare em pé; a questão não é dizer o que não pode ser considerado uma definição. Diante de uma doutrina das causas que embasa a teoria da demonstração, Aristóteles exhibe essa outra poderosa ferramenta para as ciências, explicando em que sentido uma definição tira proveito daquela doutrina. Por outro lado, deixa claro que nem todas as definições poderiam fazê-lo, porque nem todas as definições são iguais.

De fato haveria tipos de definição – avanço teórico em relação à questão da definição exposta nos *Top* – e eles seriam em número de quatro. (I) As definições nominais, são aquelas que meramente explicitam o que um nome significa (*AnPost*, 93b29-37), guardando uma relação meramente convencional com a coisa definida; (II) as definições-silogismos (*AnPost*, 93b38 s.), que são a rearticulação sob nova declinação gramatical de um silogismo científico que demonstra que certos atributos pertencem ao sujeito, através de seus termos médios – que representam uma das causas material, formal, final ou eficiente; (III) as definições que resultam dos silogismos que demonstram, definição-conclusão (*AnPost*, 94a7-9); (IV) definições-princípios, as definições imediatas indemonstráveis do “o que é” (*AnPost*, 94a9-10), que são princípios das ciências.

¹⁶⁶ Com efeito, em 77a3-4, afirma-se que os postulados (ἀπτημα) e as hipóteses (ὑπόθεσις) são ὡς ὅλον (“como algo geral”) ou ὡς ἐν μέρει “[como] uma parte de algo”), enquanto as definições (ὅροι) não são nem um, nem outro (οὐδέτερον τούτων).

E, apesar de haver definição de algumas demonstrações, num sentido bem específico ('II' e 'III'), (11) as definições não se confundem com as demonstrações. Primeiramente, caso a conclusão do silogismo (para 'III') seja uma afirmação universal e afirmativa ou caso as premissas do silogismo (para 'II') se possam articular dessa maneira. Isso não bastaria. Essa conversão só poderia ocorrer para o caso daquelas coisas (12) que possuem causas distintas de si próprias, ao passo que outras as possuem em si (*AnPost*, 93b21 s.). Somente no caso de a causa ser distinta da essência, ou seja, no caso de haver um termo médio, é que pode haver uma demonstração que abra o caminho para a definição.

Sai-se com um saldo extremamente positivo dessa discussão que acaba de ser feita. Sabe-se que, sim, de fato (13) há quatro tipos de definições e que (14) somente uma pode ser princípio das ciências - a definição imediata de essências simples, ou seja, aquelas cuja causa não é exterior à coisa.

(15) Dois tipos de definição estão relacionadas à demonstração e ao silogismo científico, cuja conclusão deve ser necessária, cogente. Isso porque (15.1) a causa é exterior à essência da coisa. Sabe-se ademais que (16) a definição nominal não pode ter interesse científico, porque guarda relação meramente convencional com a coisa referida¹⁶⁷.

Resumindo, portanto, os critérios e recomendações gerais (1 a 10) e os estritamente científicos (11 a 16) para avaliar as quatro definições dadas para τὰ πάθη:

- (1) a definição deve se aplicar a cada indivíduo contido no conjunto definido;
- (2) a definição deve mencionar o gênero da coisa definida e, em o mencionando,
 - (2.1) deve eleger o gênero correto;
- (3) a expressão da definição deve se aplicar exclusivamente à coisa definida e a nada mais;
- (4) atendidos os critérios anteriores, é preciso garantir que a definição exprima a quiddidade (τὸ τί ην εἶναι) da coisa definida;
- (5) a definição deve conter os componentes suficientes e apenas os suficientes para exprimir a quiddidade;
- (6) a definição deve ser constituída de termos anteriores e mais conhecidos;

¹⁶⁷ Cabe ressaltar, contudo, uma utilidade filosófica de suma relevância desse tipo de definição para a ocasião de alguns tipos de homonímia. Por exemplo, quando coisas radicalmente distintas recebem o mesmo nome arbitrariamente, como em "talento" (a moeda) e "talento" (dom natural, capacidade). Ainda que arbitrária a relação entre definição nominal e coisa referida, ela já serve como um crivo, distinguindo homônimos distintos na realidade.

- (7) o gênero próximo e a diferença específica devem ser esses termos anteriores e mais conhecidos;
- (8) há apenas uma e somente uma definição para a essência da coisa;
- (9) a presença de disjunções nas definições deve ser evitada;
- (10) a presença das conjunções nas definições deve deixar claro o tipo de relação a que se refere;
- (11) as definições não se confundem com as demonstrações;
- (12) a conversão de uma demonstração em definição só poderia ocorrer para o caso daquelas coisas cujas causas lhes são exteriores;
- (13) há quatro tipos mutuamente excludentes de definição: nominal, definição-silogismo, definição-conclusão, definição-princípio;
- (14) somente a definição-princípio, definição imediata de essências simples, ou seja, aquelas cuja causa não é exterior à essência da coisa, pode ser princípio das ciências;
- (15) dois tipos de definição estão relacionados à demonstração e ao silogismo: definição-silogismo e definição-conclusão;
 - (15.1) para ‘15’ ocorrer, a causa deve ser exterior à essência da coisa;
- (16) a definição nominal não pode ter interesse científico, se for verdadeiro que guarde relação somente convencional com a coisa referida.

Obviamente esses enunciados não tem o mesmo valor no sistema analítico aristotélico; por exemplo, ‘8’ seria um axioma, ao qual os demais enunciados se relacionam direta ou indiretamente. Se um enunciado for considerado uma definição, no sentido aristotélico, então, de alguma maneira, o axioma é contemplado. Com essa lista a dissertação almeja avaliar os textos já mencionados e provar por que eles são ou não definições. Está claro, por um lado, que uma definição da essência é única, sua causa lhe é interna, não pode ser demonstrada, é simples, pode ser um princípio científico, essa é a definição-princípio; por outro lado, o termo ‘definição’ seria um caso de homonímia não accidental e, portanto, admite-se tipos de definição em que algumas características da definição-princípio são relativizadas, porque a causa da coisa lhe seria exterior. O caso extremo da definição nominal, de menor densidade cognoscitiva, seria dispensado.

Aristóteles definiu “emoção”?

Retornando a *Rhet*, *EN*, *EE* e *MM*, citados acima. Dando conta de uma série de comentários, findará o capítulo por cotejar a elaboração aristotélica sobre o assunto com os critérios levantados para uma definição, de acordo com os *Top* e os *AnPost*. Reveja-se, por enquanto, o que Aristóteles afirmou em *Rhet* 1378a 19-22:

“ἔστι δὲ τὰ πάθη διῶσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία¹⁶⁸”;

Ou em:

“λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θράσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονή ἢ λύπη¹⁶⁹.”
(*EN*, 1105b21-23)

A análise que se fará adiante parte de uma premissa, a de que Aristóteles tentou definir τὰ πάθη nos dois textos acima. Se essa premissa estiver correta, então o propósito deste capítulo faz sentido. Segundo o critério ‘11’ acima, ou bem ele pretende definir τὰ πάθη ou bem ele pretende demonstrá-los¹⁷⁰. A opção assumida aqui é a de que, nos dois textos acima, ele tenta definí-los.

A respeito desses trechos, os comentários se dividem, de um lado estão aqueles que reconhecem uma tentativa de definição, mas encontram dificuldades em vê-la aí e, portanto, seguem empós dessa alhures – quando o fazem – através do cotejo dos textos aristotélicos e através da leitura sistemática do *Tratado das Emoções*.

De outro lado, estão aqueles que investigam as emoções na obra aristotélica, sem de fato problematizar especificamente *Rhet* 1378a19-22 ou *EN* 1105b21-23. Se o propósito é analisar o caráter definicional desses enunciados, então parece recomendável aprofundar o estudo do primeiro grupo e descobrir por que é problemática a questão aqui proposta.

¹⁶⁸ “As πάθη são aquilo por cuja causa [os indivíduos] são levados a variar em relação a seus julgamentos. [As πάθη] são acompanhadas de dor e prazer, como, por exemplo, raiva, pena, medo e ainda outros, tais quais esses, bem como os [respectivos] opostos”

¹⁶⁹ “Entendo por emoções apetite, raiva, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor” (2008: 48)

¹⁷⁰ Para Fortenbaugh, a segunda opção talvez corresponda mais ao que o *TE* representa: “Aristotle did this [make precise what was implicit in everyday life] in accordance with his conception of scientific method. He recognised cognition as the efficient cause and formulated a demonstrative account of emotional response.” (“Aristóteles fez isso [tornar preciso o que estava implícito na vida cotidiana,] de acordo com sua concepção de método científico. Reconheceu a cognição como a causa eficiente e formulou uma explicação demonstrativa para a resposta emocional.”, 2002:13). Mais uma vez, não cabe à dissertação refutar ou confirmar a verdade da posição de Fortenbaugh; nota somente que o principal argumento para sustentar sua posição está assentado no exemplo do tratamento aristotélico dado à raiva. É um argumento indutivo e, como tal, sua conclusão poderia ser contestada, caso haja um exemplo de um πάθος que não se enquadre.

São dois os elementos comuns apresentados acima: a associação das emoções a dor e prazer; as listas exemplificativas das emoções. O terceiro elemento ocorre exclusivamente na *Rhet* e se trata da influência das emoções sobre o julgamento do ouvinte. Para verificar o *status* definicional dos três elementos, proceder-se-á da seguinte maneira: primeiro investigando se se trata de uma das definições científicas (critérios ‘12’ ao ‘16’), depois investigando se se trata de uma definição dialética (critérios ‘1’ ao ‘10’). Esse procedimento se justifica, pois se uma definição atender os critérios científicos dos *AnPost*, atenderá aos critérios gerais dos *Top*, o contrário não sendo verdadeiro.

Em relação aos critérios listados mais acima, primeiramente seguindo critério ‘16’, se os textos acima estabelecerem somente uma relação convencional entre τὰ πάθη e o demais componentes, a dissertação estaria dispensada de levá-los em consideração. Restariam três tipos de definição. Por outro lado, conforme o estudo realizado sobre o termo ‘πάθος’ e sua homonímia, já se sabe de partida que, seja lá qual for o sentido do termo e sua definição, τὰ πάθη não é uma substância, mas uma espécie de qualidade, segundo a qual uma substância pode ser alterada, por um lado; por outro, é a própria alteração em ato. Portanto, não pode ser a definição de uma essência simples, cuja causa lhe é interior.

Não havendo propriamente uma definição, não pelo menos no sentido de princípio, conforme o critério ‘14’. Como dito acima, alguns comentadores descredita toda a empreitada. Poucos comentários resumem tão bem esse impasse, quanto o de Rapp, quando declara que “Aristoteles führt die Emotionen immer durch Aufzählung, nicht durch Definition ein.”¹⁷¹ (2002: v. II, 546). É preciso saber por que Rapp tem razão.

Em se falando de definições científicas, as quais estão centradas na doutrina das causas, já se sabe que restam três tipos¹⁷² (13), e que para determinar o tipo de definição a que se referirá, é preciso atentar à causa expressa na definição (12). Ora, das proposições acima, nenhuma exprime qualquer causa, de qualquer natureza, nem declara o “o que é” das emoções, nem sua matéria, nem por obra do que as emoções vem a ser (causa eficiente).

¹⁷¹ “Aristóteles introduz as emoções sempre por meio de uma enumeração, não por meio de uma definição”

¹⁷² A (I) nominal (e convencional) foi dispensada. Sobram ou a definição (II) em forma de demonstração (se a causa é exterior à coisa), ou (III) em forma de conclusão de uma demonstração ou (IV) a definição indemonstrável do ‘o que é’, da unidade formal da coisa.

Quanto ao fim ao qual atendem, causa final, nem todos os estudos concordam sobre sua presença ou não. No caso de David Konstan, é justamente porque Aristóteles diz que as emoções causam variações quanto aos julgamentos dos indivíduos, que ele pode asseverar o seguinte:

The accounts [of house and lancet in *Top*] are analogous to the definition of the emotions that Aristotle provides in the *Rhetoric*, in that it too looks to their purpose in the sense of what they are used for¹⁷³. (KONSTAN, 2007: 36)

Essa observação, apesar de mencionar somente os *Top*, exporia uma causa final no sentido dos *AnPost*. Esse componente, entretanto, ocorre somente na *Rhet*. E é justamente por isso que esse seria o primeiro elemento a ser dispensado por Zingano¹⁷⁴; do mesmo modo, Rapp lhe reserva um papel apenas secundário:

Mit der Bemerkung, Emotionen seien das, wodurch sich die Menschen hinsichtlich ihrer Urteile unterscheiden, will Aristoteles offenbar keine eigentliche Definition geben, sondern er will die Emotion unter demjenigen Gesichtspunkt einführen, der sie für die *Rhetorik* wichtig macht.¹⁷⁵ (2002: v.II, 540)

A decisão entre ambas as posições parece difícil. Mas a prudência manda o capítulo utilizar com parcimônia a observação exclusiva da *Rhet*. Konstan partiria de uma premissa antropológica¹⁷⁶; premissa com que não se poderia comprometer um comentário minimamente filosófico de Aristóteles. Porque, se ainda há algum interesse em compreender o *TE*, somente uma investigação rigorosa dos próprios meios aristotélicos de pesquisa filosófica e científica¹⁷⁷ o provaria.

¹⁷³ “As definições [de casa e da lanceta nos *Top*] são análogas às definições das emoções fornecidas por Aristóteles na *Retórica*, na medida em que ali também se busca o propósito de algo como aquilo para que esse algo é usado.” É preciso fazer jus à complexidade da posição de Konstan, o qual se apóia em vasto e abrangente conhecimento da literatura e filosofia gregas. A cautela diria repetido ao fundamento antropológico, e não estritamente filosófico, para sua posição sobre a investigação aristotélica; segundo ele, (1) as emoções variariam de acordo com a cultura e (2) as emoções entre os gregos eram diferentes das nossas.

¹⁷⁴ “Eliminemos inicialmente a observação sobre a variação e discrepância dos julgamentos, pois é particular à retórica (aqui, aliás, reside o interesse do orador pelo estudo das emoções)” (2007:150)

¹⁷⁵ “Com destacar que as emoções seriam isto pelo que os homens variam com respeito aos seus julgamentos, claramente não quer Aristóteles dar qualquer definição propriamente, senão introduzir as emoções sob aquele ponto de vista que precisamente as faz importante para a *Retórica*.”

¹⁷⁶ “[t]he premise of this book is that the emotions of the ancient Greeks were in some significant respects different from our own (“a premissa deste livro é a de que as emoções dos gregos antigos eram diferentes das nossas em aspectos significativos.”, 2007: “Preface”, ix).

¹⁷⁷ No fim, ver-se-á que o prejuízo é de pouca monta para a posição de Konstan, pois, ainda que não se encare a abertura do *TE* como uma definição, nem por isso exprimirá menos uma profunda e abrangente visada sobre o modo de vivenciar as emoções dos gregos. Basta, para isso, que se deixe de ver o *TE* como um exemplo de teoria completa, para vê-la como um dos numerosos exemplos de investigação indutiva, em que as evidências particulares se acumulam com vistas a construção de uma posição sistemática sobre o assunto. Não é preciso que Aristóteles seja o ápice do estudo das emoções singulares dos gregos, para que se comprove que suas emoções eram essencialmente retóricas (públicas, dialógicas), e se compreenda a maneira de vivenciá-las entre os gregos. Isso comprometeria o pensador estagirita com uma premissa *à son insu* antropológica. Para isso, Konstan dispõe de material literário muito mais a propósito. Ademais,

Dispensando a mudança de opinião que as afecções ocasionam como causa final, pelo motivo exposto, não restaria uma causa de qualquer tipo. Se, de fato, privado de causas, não se há de encontrar nem a definição produzida a partir de um silogismo, nem aquela a partir da conclusão de um silogismo (15), em que a causa é distinta da coisa (15.1), simplesmente por que não se aborda qualquer causa.

Dizer que o trecho estudado é como uma definição nominal seria leviano, por causa do papel flagrantemente programático dos elementos reunidos sob a rubrica ‘τὰ πάθη’. Basta ver a lista de exemplos, para notar que não se trata de algo arbitrário reunir raiva, medo, inveja, anelo sob o mesmo gênero. Ainda assim, se fosse esse o caso, o capítulo estaria incorrendo no erro de ignorar todo o contexto de debate das emoções, em que fica claro qual o gênero das emoções e o que caracteriza esse gênero¹⁷⁸.

Ao passar à etapa seguinte, e submeter os textos aos critérios dos *Top*, talvez se possa considerar o assunto sob outra luz. Com esse fito, deve-se partir do que é decisivo para a constituição de uma definição no sentido dos *Top*, esses são em ordem hierárquica, o axioma enunciado em ‘8’ e os critérios ‘7’ e ‘6’, ou seja, se há uma definição única de τὰ πάθη, se essa definição é constituída pelo gênero próximo e pela diferença específica e se esses dois componentes da definição são termos anteriores e mais conhecidos. Se esses forem atendidos, então se passará pelos critérios ‘1’ ao ‘5’; uma reflexão sobre os critérios ‘9’ e ‘10’ ultimam a análise.

Primeiramente se constata a presença de elementos constantes e comuns: a lista exemplificativa de afecções, com itens que variam, e a associação delas à dor e ao prazer. As listas variam, o que evidencia um caráter, sobretudo, exemplificativo. Para comprovar essa assertiva, observe-se as afecções que integram cada uma das quatro listas citadas no início do capítulo¹⁷⁹.

se se julga ser esse meramente um ponto de vista concernindo somente os gregos (adjetivo esse – “grego” – que, diga-se de passagem, nem existia), uma tese *a priori* encerrada num contexto histórico, quiçá étnico, está-se adotando alguma outra tese para fazê-lo. Qual é essa tese oculta? Quer parecer que se trate de uma posição relativizando o horizonte universal da contribuição aristotélica. Será que isso ajuda a compreender as emoções no âmbito dos problemas, a justo título, filosóficos?

¹⁷⁸ EN 1098a5, 1103a29, 1105b20. Aqui fica claro que as emoções são uma das três qualidades, ou estados, da alma – τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα – ao lado das capacidades e das disposições.

¹⁷⁹ p.53.

Nomeia a *Rhet* a raiva, piedade e medo. A *EN*, apetite, raiva, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade. *EE* cita ímpeto (que absorveria ou indicaria por metonímia a raiva), medo, vergonha, apetite. *MM*, finalmente, menciona raiva, medo, ódio, anelo, emulação, piedade. Em comum raiva (ou cólera) e medo. Piedade é citada três vezes. Apetite, ódio, anelo e emulação, duas vezes. Inveja, arrojo, alegria, emulação, vergonha e amizade somente uma vez.

Muitas emoções mais são abordadas no próprio *TE*, porque, apesar de nomear algumas, Aristóteles inclui no grupo outras emoções inominadas e (no caso da *Rhet*) os respectivos contrários de cada emoção. De qualquer forma, pode-se notar o aspecto literalmente paradigmático de ὀργή (raiva ou cólera) e φόβος (medo). Paradigmático e problemático, porque no primeiro caso a emoção é acompanhada sucessivamente por dor e prazer, enquanto no segundo caso a emoção é definida como uma dor.

Retornando ao ponto de interesse: como os exemplos seriam termos posteriores à classe à qual pertencem, então não poderiam ser utilizadas para definir essa classe. Se a lista fosse exaustiva, e infelizmente não o é, então indutivamente se inferiria os termos suficientes para explicar definitoriamente τὰ πάθη.

Resta apenas a associação das afecções à dor e ao prazer. Para atender aos critérios dos *Top*, dor e prazer deveriam ser o gênero próximo ou a diferença específica. Para responder a isso é necessário investigar a natureza da associação entre afecções e dor e prazer. Ainda não há consenso sobre o uso que se deve fazer dessa associação. Esse seria um impasse, ao qual Sorabji se remeteria desta maneira:

Aristotle also wavers between treating pleasure and distress as the genera under which emotions are classified and treating them merely as accompaniments of emotion (meta)¹⁸⁰.

Apesar da resposta completa ao desafio lançado por essa afirmação ter de esperar o estudo do *TE* e da *EN*, I e II, não se pode deixar de notar que, seja lá qual for a natureza dessa associação, ela esbarra em um erro previsto por Aristóteles: o uso de disjunções e conjunções em definições. Esse erro evitável é o que faz com que a empreitada de encontrar em *Rhet*, 1378a19-22 e *EN*, 1105b21-23 uma definição de τὰ πάθη fracasse completamente, necessitando de mais estudo para mais conclusões.

¹⁸⁰ “Aristóteles também oscila entre tratar prazer e dor como gêneros sob os quais as emoções estão classificadas e tratá-los como acompanhando a emoção (meta)” (2002: 22)

Por último, para preparar o longo estudo que sucede este capítulo, a dissertação propõe uma pequena digressão sobre essa associação obscura em face da regra técnica que recomenda o exame detido – e depuração – de disjunções e conjunções (critérios ‘9’ e ‘10’). As versões do texto variam, ora emoções são associadas a dor e prazer (λύπη καὶ ἡδονή), ora acompanhadas por dor **ou** prazer (ἡδονὴ ἢ λύπη). Essa oscilação poderia ser uma pista de que a menção feita aos dois não é acidental, ou seja, de que seria necessário citá-los ambos. Nesse caso as hipóteses interpretativas seriam quatro.

Ou bem τὰ πάθη estão associados necessariamente por dor e prazer concomitantemente, nesse caso as afecções formariam uma única classe acompanhada pela mistura de dor e prazer; ou bem as afecções estão associadas à dor ou ao prazer, necessariamente a um e somente um deles, nesse caso haveria claramente duas e somente duas subclasses de afecções, dolorosas e prazerosa. Ou bem são associadas aos dois ou a pelo menos um deles, e nesse caso haveria três subclasses de πάθη: dolorosos, prazerosos e misturados. A confirmação ou refutação dessas hipóteses depende do estudo que começa a partir do próximo capítulo. Se for acidental a associação à dor e ao prazer, parece fútil e excessivo dizê-lo¹⁸¹. Em qualquer das três hipóteses haveria problemas, porque algumas espécies de τὰ πάθη, segundo o *TE*, ocorrem sem dor e sem prazer. Como ficará comprovado pelo capítulo seguinte, o conjunto de eventos que ali se descreve é constituído por casos puros de associação a dor ou a prazer, por misturas e por casos neutros, ou seja, não-associados a nenhum dos dois.

De todo modo, dada a insistência de Aristóteles em se referir à dor e prazer ao abordar as emoções, em todos os contextos, numa construção discursiva que praticamente se repete, não se pode ignorar esse elemento. O estudo até aqui não seria conclusivo a respeito. Cabe aos próximos capítulos entender se essa característica de sua teoria das emoções não seria simplesmente um eco do *Filebo* e se poderia ser tomada seriamente em termos propriamente aristotélicos¹⁸².

Finda a digressão, quem resume melhor o impasse de que parte qualquer tarefa de remontar o problema da definição é Zingano:

“[n]as duas passagens [citadas mais acima] nas quais Aristóteles se prepara a nos dar uma definição de (v) [πάθος no sentido de “emoção”], ele fornece somente uma lista de casos e não, propriamente, uma definição” (2007: 150)?

¹⁸¹ Cf. critério ‘5’, p.60.

¹⁸² Como visto em capítulo anterior (sobre a ascendência filosófica do problema das emoções [A.I]), diferente de Platão, as πάθη envolvem o corpo e não seriam misturas de dor e prazer relativas à alma (em oposição àquelas relativas ao corpo), que a alma sente em si (*Filebo*, 47d5-e3). O trecho citado de *EE* acima repisa este ponto: “ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη” (“a que acompanha de forma geral o prazer **sensível** ou a dor”).

É possível que, diante de um objeto difícil de apreender, Aristóteles tenha hesitado em dar uma definição completa das emoções¹⁸³. Ainda assim, dado o aspecto paradigmático da raiva e do medo, algumas tentativas foram feitas no intuito de se basear nessas para se chegar à definição geral das emoções. Mas principalmente na raiva¹⁸⁴.

Em outras palavras, que a emoção esteja associada necessariamente a dor e prazer é um enunciado que apenas formularia em termos universais o que a definição de ὀργή (raiva) afirma, que essa é um desejo (ὄρεξις) de vingança com dor por causa de um desdém aparente, por um lado, e que um prazer sempre se segue a toda raiva¹⁸⁵, por causa da esperança da desforra, por outro lado. Esse, porém, é um caso único no *TE*.

Essa fórmula universal estaria calcada na noção de mistura oriunda do *Filebo*. Essa seria a proposta de Fortenbaugh, que, diante da fragilidade dos elementos fornecidos, ao invés de hesitar, exprime uma extrema confiança:

While enumerating is not equivalent to precise definition, it must, I think, be admitted that all three treatises [*Nicomachean Ethics*, *Eudemian Ethics*, *Magna Moralia*] have a fairly idea of what belongs to this class of pathê. For the treatises are not setting forth some new classification of pathê, but rather employing a classification already developed in Plato's *Philebus* and refined in Aristotle's *Rhetoric*¹⁸⁶. (FORTENBAUGH, 1968: 207)

Embora admitindo que não há definição, busca estabelecer o que seria essa “fairly idea”. É preciso investigar alhures isso que parece evidente a Fortenbaugh, bem como é preciso ainda entender como os demais comentadores empreendem, a partir da reconstrução do problema, uma montagem firme para a definição de emoção em termos aristotélicos. É o próprio estadunidense quem fornece pistas para prosseguir a investigação:

¹⁸³ “Das Fehlen einer vollständigen Definition mag Zeichen dafür sein, dass Aristoteles einen vielschichtigen und variablen Gegenstand vor Augen hat.” (“a falta de uma definição completa talvez queira sinalizar que Aristóteles tem sob seu olhar um objeto de muitas camadas e variável”, **Rapp**, 2002: v.II, 546).

¹⁸⁴ Fortenbaugh resume preclaro a consciência aristotélica de que seria preciso distinguir uma classe especial de eventos, que não é nem absorvidos pelo gênero das sensações, nem pelo pensamento, exemplificada pela raiva e medo: “They [anger and fear] have objects and grounds, because they involve cognition. It is thoughts and beliefs, not sensations, which have objects and which provide grounds explaining and justifying [themselves]” (“Eles [raiva e medo] possuem objetos e motivos, porque envolvem cognição. São pensamentos e crenças, não sensações, que possuem objetos e que fornecem motivos que os expliquem e justifiquem”) (1968: 210). Consciência, que em seu argumento remonta ao *Filebo*.

¹⁸⁵ *Rhet*, 1378a29 s.

¹⁸⁶ “Se a enumeração não equivale a uma definição precisa, é necessário admitir-se que todos os três tratados [*Ética Nicomaquéia*, *Ética Eudêmia*, *Magna Moralia*] tem uma noção razoável sobre o que pertence a esta classe das pathê. Pois os tratados não estão estabelecendo qualquer classificação nova das pathê, senão empregando uma classificação já desenvolvida no *Filebo* de Platão e refinada na *Retórica* de Aristóteles.”

This initial statement, we may suspect, is not offered as a final and precise definition of emotion. For it is too wide and can include physiological disturbances such as headaches and stomach-aches that are accompanied by pain and that do affect judgement. Qualification is needed. In this respect Aristotle's immediately following remarks are important. In this respect Aristotle's immediately following remarks are important¹⁸⁷. (2003: 141)

Está na verdade mencionando o método tripartite de abordagem das emoções, método que permitirá definir cada emoção e dará valiosas pistas para a explicação definitiva e unitária de 'emoção'. O método consiste em se perguntar, para cada πάθος qual é seu motivo, qual é a disposição do sujeito afetado e em face de quem, contra quem ele se emociona.

Ao menos três passos se imbricam na questão da definição de πάθος: parte-se de uma primeira pista, que reúne uma multiplicidade heterogênea e a apresenta sob o título de 'τὰ πάθη', 'afecções', 'emoções' (um plural indeterminado: 'são afecções...'); o segundo passo parte dessa pluralidade com um método coerente e único, para definir cada πάθος (um plural distributivo, 'cada afecção é...'); o terceiro passo deveria reencontrar a unidade do conjunto, com uma explicação definitória ('a afecção é...'). Na linha dessa última investigação tem-se pouco e certamente não se pode contar com os textos que foram citados. Ao menos não no sentido universal e preciso de 'τὸ πάθος', 'a afecção', 'a emoção'. O próximo capítulo corresponde *grosso modo* ao segundo.

¹⁸⁷ “A afirmação inicial, como podemos suspeitar, não é oferecida como uma definição final e precisa de emoção. Por ser demasiado ampla e poder incluir perturbações fisiológicas como dores de cabeça e de estômago que são acompanhadas por dor, e que igualmente afetam o discernimento. É necessária alguma qualificação. A esse respeito, as reflexões que seguem imediatamente [a afirmação inicial] são importantes.”

PARTE B: **Τὰ πάθη: posições**

RESUMO: Para expor a teoria de Aristóteles sobre τὰ πάθη ('afecções' ou 'emoções') alguns problemas devem ser abordados. A maior fonte para a reconstrução dessa teoria, e dos problemas dela decorrentes, é a análise rigorosa e cotejo dos tratados éticos e da *Retórica*. Somente seu exame detido permitirá afirmar que a natureza da explicação oferecida pelo filósofo para as afecções abarca um conjunto de eventos psicofísicos que não por acaso compreendem a noção de 'emoção', sem se restringirem a essa.

CAPÍTULO III

Rhetorica e τὰ πάθη¹⁸⁸

οὐκ οὖν, Προμηθεῦ, τοῦτο γιγνώσκεις, ὅτι
ὀργῆς νοσοῦσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι;¹⁸⁹

Se o estudo das afecções tem um objetivo na *Rhetorica* e nas éticas e não se está diante de uma distração, um interlúdio de psicologia prática para o “imenso naturalista”¹⁹⁰, então para entender a dimensão da contribuição que o autor pretende dar, é preciso entender por que decide estudar esse conjunto de eventos psicofísicos chamado ‘τὰ πάθη’.

Aqui se busca saber qual é o propósito do Estagirita ao investigar τὰ πάθη, ou melhor, qual papel o conceito de ‘τὰ πάθη’ cumpre no esquema teórico respectivamente da *Rhetorica* e da *Etica Nicomachea*. Ambos os escritos possuem objetivos distintos e realizam programas de investigação diferentes. Nos respectivos contextos, o debate sobre τὰ πάθη cumpriria um papel específico na investigação geral em curso. Viu-se, no último capítulo, que os enunciados definitórios oferecidos para ‘τὰ πάθη’ ou para ‘τὸ πάθος’, não são definições no sentido específico de ‘emoção’, ou pelo menos não nos termos de *Top*, I e VI ou de *AnPost*, II. Resta saber se isso ocorre porque o propósito dos dois escritos não requereria uma definição ou se a definição em ação precisa ser remontada de outra maneira.

Dispensar a definição, como instrumento de pesquisa filosófica, só seria plausível caso se pudesse utilizar outra ferramenta, como o silogismo, por exemplo. Viu-se anteriormente que Aristóteles é muito cuidadoso em distinguir definição de demonstração em *AnPost*, apesar de vislumbrar uma relação entre ambas. Não definir algo nem formular demonstrações a respeito desse algo significaria não tratar do que essa coisa é, por que é e qual seu gênero, diferença específica, propriedades, acidentes. Em última instância, seria ignorar se a coisa mesma é.

¹⁸⁸ Todas as citações em grego antigo, neste capítulo, são da *Rethorica* de Aristóteles; todas as referências simplesmente entre parênteses também; quando outra obra for citada, se indicará o nome por extenso antes do local da citação.

¹⁸⁹ “[Oceano:] não conheces, Prometeu, este fato:/ palavras são médicos da doente raiva?” (Ésquilo. Prometeu Cadeeiro. 2009: 381, v.377-378)

¹⁹⁰ “[D]ans certaines pages [de l’*Index Aristotelicum* de Bonitz], Aristote semble avoir été un immense naturaliste qui se serait aussi, comme pour se distraire d’une recherche scientifique ardue, intéressé parfois à la philosophie, à la politique, à la morale. Tout en faisant l’apart de ce qui est excessif dans cette impression, on fera bien de ne pas la chasser sans réflexion” (“em certas páginas [do *Index Aristotelicum* de Bonitz], Aristóteles parece haver sido um imenso naturalista que teria também, como que para se distrair de uma pesquisa científica árdua, se interessado às vezes pela filosofia, pela política, pela moral. Descontado tudo o que há de excessivo nessa impressão, melhor será não expulsá-la irrefletidamente”, Wartelle, 1982: 9)

Dispensar a definição ou o silogismo mais rigorosos indicaria, por exemplo, a mera reprodução dos ἔνδοξα; porém, mesmo nesses casos, Aristóteles poderia expor opiniões reputadas para em seguida criticá-las e construir posições conciliadoras, como ocorre na *Rhet*, onde aborda os ἔνδοξα a respeito da εὐδαιμονία, em contraste com o que realiza em *EN*, onde os aborda para os criticar e construir sua própria posição.

Não parece ser essa a maneira como Aristóteles trata de τὰ πάθη associando o assunto à persuasão e à ação humana. Se esta parte da dissertação se propõe a investigar e discutir a razão pela qual Aristóteles estuda τὰ πάθη, isso significa que será abordada a obra aristotélica somente quando trata do assunto *ex professo* associado à ação humana. Desse modo a investigação se resume à *Rhetorica*, *Ethica Nicomachea*, *Magna Moralia* e *Ethica Eudemia*. Como foi visto acima, ao se abordar o vocábulo ‘πάθος’, está-se diante de palavra utilizada em diversos contextos e com significados igualmente variantes. Restringir, ademais, a pesquisa às ocorrências da expressão ‘τὰ πάθη’ já se revelaria um bom filtro. Todavia, o melhor é atentar ao trabalho realizado ao circunscrever-se o significado de πάθος como fonte de motivação humana para agir¹⁹¹.

A despeito do amplo campo semântico da palavra, não é acidental que ela tenha sido utilizada nessas obras. Tampouco é acidental que tenha sido utilizada em sua forma plural, como se tentou sugerir anteriormente¹⁹². A regularidade com que a expressão surge nos contextos precisos de debate sobre a motivação humana é justamente a afinidade que se tentará explorar. Conforme também se tentou demonstrar mais acima¹⁹³, a resposta formulada nesta seção é determinante para saber se se pode esperar uma investigação exaustiva da classe formada pelas emoções. Para tanto, esta parte da dissertação permitirá a comparação entre *Rhet* e *EN*, com apoio nas demais éticas, para compreender em que sentido o papel de τὰ πάθη difere.

Desde seu início, a *Rhet* se compromete com a exposição sobre os meios técnicos de persuasão baseados no discurso (1354a11-16), os quais seriam o cerne do convencimento. Mais especificamente e principalmente o ἐνθύμημα, dedução retórica, com auxílio do παράδειγμα, indução retórica. Levado a sério o compromisso, excluir-se-iam os meios de persuasão exteriores à causa, e eles deveriam ser abordados numa

¹⁹¹ p.27 e seguintes.

¹⁹² p.59.

¹⁹³ p.4 e seguintes.

arte retórica apenas como acessórios¹⁹⁴. Propriamente e justamente o convencimento pelo πάθος e pela ἔξις. O texto é claro a respeito:

οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον· ὅμοιον γὰρ καὶ εἴ τις ὃ μέλλει χρῆσθαι κανόνι, τοῦτον ποιήσκει στρεβλόν¹⁹⁵

Essa tendência racionalizante que pode ser detectada ao longo da obra determina o programa de pesquisa aristotélico sobre o tema; por um lado leva o filósofo a simplificar a exposição, começando pelo que julga o começo, ou melhor, a causa da persuasão (1354a6-11; 1355a3-6). No caso a dedução e indução retóricas (ἐνθύμημα e παράδειγμα respectivamente, 1356a34-1356b6). Por outro lado, leva o autor a hierarquizar e a distribuir melhor seus conceitos, em que os meios técnicos argumentativos de persuasão são trazidos adiante, no primeiro livro; os meios técnicos não-argumentativos são tratados no livro seguinte; no terceiro livro tem-se um amplo material sobre como organizar os elementos do discurso e como realizá-lo.

Na *Rhet* é abordado tanto no primeiro como no segundo livro. Um deles interessa mais neste momento: o do início do escrito; porque, como foi abordado anteriormente¹⁹⁶, o filósofo ao responder o desafio lançado por Platão à oratória, aos oradores e sofistas, indica claramente o que deveria pertencer a uma arte da oratória e o que não¹⁹⁷. Nesse sentido, conforme mencionado acima, o apelo às emoções e ao caráter do orador devem ser tratados de maneira subsidiária,

διαβολὴ γὰρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστὴν (pois [despertar] preconceito e piedade e raiva e as demais πάθη da alma não dizem respeito à causa, mas se dirigem aos juízes, 1354a16-18)

Mas nem todo apelo emocional é considerado extrínseco à arte retórica. E o motivo pelo qual esse recurso pode ser utilizado de maneira técnica é justamente o motivo pelo qual τὰ πάθη faz parte do programa de estudo da arte retórica. Essa é

¹⁹⁴ Fora do que deve ser tratado ou fora da causa em deliberação, da causa judicial, do objeto de louvor ou vitupério, a palavra ‘πράγμα’ pode ser traduzida por ‘causa’ ou por ‘tratado’.

¹⁹⁵ “pois não é preciso desviar a atenção do juiz conduzindo-o à raiva ou à inveja ou à piedade: porque, dessa maneira se entortaria a régua que se pretendesse utilizar”, 1354a23-27. O manuscrito no qual a tradução de Moerbeke se baseia (designado como ‘Γ’ por Ross) forneceria ao invés de ‘inveja’ e ‘piedade’, ‘φόβον’ (‘medo’) e ‘ἔχθράν’ (‘inimizade’) (Ross *ad loc.*).

¹⁹⁶ p.10 e seguintes.

¹⁹⁷ Segundo Poster (1997: 237-239), a retórica destoa da dialética por precisamente abordar emoções, “Aristotle’s critique [to rhetoric] is directed against precisely those elements of rhetoric which are most unlike dialectic... namely emotions” (“[a] crítica aristotélica [à retórica] é dirigida precisamente contra aqueles elementos da retórica que menos se assemelham à dialética... nomeadamente as emoções”); depois “[t]he arguments against pathetic appeals are not undercut by extensive discussion of how to go about appealing effectively to the emotions. In the *Rhetoric*, Aristotle consistently disavows the very techniques he explicates” (“[o]s argumentos contra o apelo emocional não são entrecortados pela extensa discussão sobre como seguir apelando efetivamente para as emoções. Na *Retórica*, Aristóteles consistentemente desaconselha o uso das próprias técnicas que explica”).

questão árdua, porque essa mudança de atitude também poderia ser interpretada como uma mudança de planos sobre a retórica¹⁹⁸. O interesse aristotélico pelos meios técnicos não-argumentativos atendem a uma rigorosa exigência teórica interna à arte, dizendo respeito aos meios disponíveis para persuadir (1356a1-4):

τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἶδη ἔστιν· αἱ μὲν γάρ εἰσιν ἐν τῷ ᾧθι τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι¹⁹⁹.

Deduções e induções, mais do que outro instrumento, parecem persuadir melhor, porque elas demonstram ou parecem demonstrar algo (1355a5-6). Não é, contudo, o objetivo do filósofo estimular o orador a realizar exposições amplas e meticulosas em público. A arte retórica possui características próprias, que a tornam singular. Por exemplo, o número de ouvintes e o papel decisórios desses é determinante para o desenvolvimento do discurso. Longos e complexos raciocínios não são recomendáveis, seja porque o público não os compreenderia completamente, seja porque seria difícil apresentar conclusões definitivas, cientificamente necessárias, em discursos deliberativos, judiciais ou epidícticos, seja porque existem outros limitadores – emocionais e relativos à credibilidade discursiva do orador.

Como derivada de e complementar à dialética e à política, a retórica precisa fornecer os meios para que o estudioso e praticante da oratória perceba quais são os meios de persuasão à mão. No caso da argumentação, se não for capaz de apresentar conclusões necessárias, utilizará noções e raciocínios oriundos dos ἔνδοξα, aceitáveis por definição; se não deve apresentar longos raciocínios, tentará encurtá-los ou compassá-los adequadamente; se não basta apresentar corretamente seu argumento, precisará mostrar que quem aceitar seu raciocínio, estará persuadido e convicto de algo. Garantir a convicção e a decisão condizente são tarefas difíceis.

Todavia, ainda que vença todos os obstáculos característicos da oratória, é possível que a convicção não se produza por motivos que o orador competente está proibido de ignorar. Esse é o sentido de se dizer que a persuasão não-argumentativa pelos πάθη e pelo ἦθος é uma persuasão técnica, pois “ἐντεχνα δὲ ὅσα διὰ τῆς μεθόδου καὶ δι’ ἡμῶν κατασκευασθῆναι δυνατόν²⁰⁰”. O discurso persuade também

¹⁹⁸ Basta notar que o primeiro capítulo parece excluir πάθος e ἦθος como meios de prova; ao passo que no segundo capítulo eles serão reincluídos.

¹⁹⁹ “causadas pelo discurso são três as espécies de meios para obter a persuasão: são, com efeito, tanto a que reside no caráter daquele que fala, como a que reside numa maneira de se dispor o ouvinte, quanto a que reside no próprio discurso.”

²⁰⁰ “os meios técnicos [de persuasão] podem ser elaborados pelo método e por nós mesmos”

porque possui essas características extrínsecas, relativas ao contexto, às disposições e às reações que o discurso suscita. Ambas influenciam o julgamento do espectador. Deixá-las ao sabor da contingência é negligenciar algo da arte retórica.

Para esses casos deverá saber não somente o que os ἔνδοξα dizem sobre ambos, mas também observar com algum cuidado o que πάθη e ἥθος são e como eles influenciam o discernimento. Isso porque, se Aristóteles afirma fazer – no segundo livro da *Rhet* – o mesmo que realizou no primeiro (1377b26-29), então não se deve negligenciar essa coesão sistemática que procura dar a sua obra. Se lá trata de opiniões reputadas como fonte de proposições (προτάσεις) para construir argumentos retóricos, aqui deverá fazer o mesmo. Portanto, saber o que sobre eles se diz não bastaria para controlar seu efeito sobre o julgamento, é preciso ademais obter e estudar alguma definição de ambos, ainda que não sejam definições científicas:

the situation is different with the use of the emotions: in order to arouse the emotions of the audience the speaker has to know what the emotions are like and *not* what people think they are like: even a broadly accepted sentence can be false, but with a false understanding of the nature of a certain emotion we will not succeed in arousing this particular emotion. Conversely we can succeed in arousing a certain emotion on the basis of an appropriate definition, even if the audience addressed is completely ignorant of this definition²⁰¹. (RAPP in: ANAGNOSTOPOULOS, 2009: 587)

Esse aspecto do estudo retórico dos meios técnicos não-argumentativos de persuasão é o que se poderia considerar um segundo sentido para o conjunto de opiniões reputadas abarcado pelos ἔνδοξα²⁰².

Pelo que se vem expondo, vê-se que o uso dos πάθη na *Rhet* poderia ser encarada como uma concessão aristotélica à oratória tradicional²⁰³, afinal são ditos

²⁰¹ “A situação é diferente com o uso das emoções: para despertar as emoções da audiência o orador deve saber o que são as emoções e *não* o que as pessoas pensam que eles são: mesmo uma afirmação amplamente aceita pode estar falsa, mas com um falso entendimento da natureza de uma determinada emoção nós não teremos êxito. Por outro lado, nós podemos ter êxito em despertar uma certa emoção de posse da definição apropriada, mesmo se a audiência endereçada ignora completamente essa definição.”

²⁰² “It seems then that we have at least two different uses of *endoxa* within the *Rhetoric*: in the first use the speaker needs them as premises of his arguments, since a certain subset of *endoxa*, the opinions that are commonly accepted (the *koina*), represent the convictions of the audience; in the other use we are obviously faced with definitions that are *endoxa* in the sense that they do not represent the full and definite scientific definition.” (“Parece que temos, pelo menos, dois usos diferentes dos *endoxa* dentro da *Retórica*: no primeiro uso o orador precisa deles como premissas de seus argumentos, já que um certo conjunto de *endoxa*, as opiniões comumente aceitas (as *koina*), representa as convicções da audiência; no outro uso estamos obviamente diante de definições que são *endoxa* no sentido de que elas não representam a definição científica completa e definitiva”, Rapp in: Anagnostopoulos, 2009: 587).

²⁰³ Existe uma tendência a ver entre a observação de 1354a16-18 e 1356a1-4 dois projetos inconciliáveis: ou bem se faz uma concessão à oratória tradicional e se admite πάθη e ἥθος como meios persuasivos, ou bem se faz uma concessão à objeção platônica, de que para falar sobre um assunto é preciso conhecê-lo e que, nesse sentido, o conhecimento é o único meio verdadeiro de convencimento (por exemplo, *Fedro*, 259e5-7). Por um lado, (1) Aristóteles admite que os meios argumentativos, sobre tudo a dedução retórica, são o corpo dos meios de persuasão (1354a15); por outro lado, (2) reduz os meios de persuasão àqueles causados pelo discurso (1356a1); e (3) inclui o estudo das emoções e do caráter do orador, porque

extrínsecos à arte. Ora, é preciso ter em mente que há diversas maneiras de suscitar emoções e de estimular reações numa audiência; πάθη podem ser causados por eventos cognitivamente complexos, como a piedade, ou por aparições subitâneas, incontrolláveis do ponto de vista de quem tenta convencer um público de algo, como a irritação, o nojo pelo aparecimento de um inseto. Portanto, o Estagirita não pretende estudar como em geral se pode suscitar reações do público, o que deveria trazer, por exemplo, debates sobre a arte dramática e a poética; todavia, limita-se à causa – debates deliberativos, judiciais ou epidícticos – e restringe a arte da retórica ao domínio dos meios técnicos de persuasão: ἐνθύμημα, a credibilidade do orador, o estado afetivo prévio ao discurso e aquele causado pelo discurso afetam o discernimento dos ouvintes, enquanto decisores.

As investigações coligidas pelo filósofo no primeiro e no segundo livros mostrarão esse ponto com muito mais clareza. O discurso com vistas ao convencimento, não aquele com vistas à verdade, é o domínio da retórica, tudo o que um discurso persuasivo pode causar toca essa arte²⁰⁴.

Em suma, o elemento discursivo é o meio próprio de ação do orador, seus instrumentos remetem a isso, tem-no por causa, “τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων” (*Rhet*, 1356a1). Essa observação é o que dá sentido à exclusão inicial de certas reações e estímulos extra-discursivos (1354a16-17; 23-27). Por outro lado, o filósofo proporia uma importante alternativa: desde que o discurso persuasivo exerça algum papel relevante para causar a reação, com vistas a influenciar o discernimento daquele que julga, então é necessário tratar disso no âmbito da arte retórica (1377b20-24). Nessa chave, portanto, são três os meios de influenciar o discernimento utilizando o discurso: para ocasionar uma afecção, para apresentar o orador de certo modo, para discorrer argumentativamente sobre algo.

Em 1356a14, o filósofo afirma que “διὰ δὲ τῶν ἀκροατῶν, ὅταν εἰς πάθος ὑπο τοῦ λόγου προαχθῶσιν²⁰⁵”. Sob a rubrica de ‘πάθος’, o filósofo aqui está incluindo reações que fazem com que o se modifique o julgamento do julgador, pois “οὐ ομοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καὶ

são meios de persuasão causados pelo discurso. ‘1’ e ‘2’ não parecem distantes de atender à objeção platônica, porque no que tange às deduções e induções remete-se aos *Tópicos* para estudar a estrutura da argumentação dialética (1356b12-13). ‘3’ seria uma concessão ao trabalho já realizado por outros que compuseram artes do discurso: suscitar o preconceito e afetar o público é uma parte da persuasão, uma parte pequena (Grimaldi, 1980: 7). ‘2’ explica em que sentido é uma parte da persuasão e de que tipo de reação e afecção se pode falar aqui.

²⁰⁴ Isso não significa que a verdade lhe seja indiferente, porque a verdade não é indiferente a nenhum ser humano e todos a ela tendem por natureza de alguma forma (1355a15-17).

²⁰⁵ “[a persuasão ocorre] por causa dos ouvintes, caso sejam conduzidos pelo discurso a um pavor~”

μισοῦντες²⁰⁶” (1356a15-16). A mesma justificativa está presente no segundo livro, (1377a31-1378a5):

“οὐ γὰρ ταῦτ’ αὖτε φαίνεται φιλοῦσι καὶ μισοῦσιν, οὐδ’ ὀργιζομένοις καὶ πράως ἔχουσιν, ἀλλ’ ἢ τὸ παράπαν ἕτερα ἢ κατὰ μέγεθος ἕτερα· τῷ μὲν γὰρ φιλοῦντι περὶ οὗ ποιεῖται τὴν κρίσιν ἢ οὐκ ἀδικεῖν ἢ μικρὰ δοκεῖ ἀδικεῖν, τῷ δὲ μισοῦντι τοῦναντίον· καὶ τῷ μὲν ἐπιθυμοῦντι καὶ εὐέλπιδι ὄντι, ἐὰν ἢ τὸ ἐσόμενον ἡδύ, καὶ ἔσεσθαι καὶ ἀγαθὸν ἔσεσθαι φαίνεται, τῷ δ’ ἀπαθεῖ <ἢ> καὶ δυσχεραίνοντι τοῦναντίον.²⁰⁷”

Assim o filósofo reconhece o esforço empreendido por outros para abordar as maneiras de afetar a platéia (1356a16-19) e a pertinência do assunto; reprova, contudo, o fato de tratarem exclusivamente disso (“πρὸς ὁ μόνον”) os que compuseram as artes da oratória até então (1356a17); ora, se isso é assim, então não abordaram senão “αὐτῆς μέρους” (“uma parte dessa [arte]”, 1354a12), somente um dos meios de persuasão, e eles pertencem ao domínio dessa arte (“αἱ γὰρ πίστεις ἔντεχνον εἰσι μόνον”, 1354a13). Pois se as afecções, τὰ πάθη, podem ser inoculadas em público pelo discurso, como queria Górgias²⁰⁸, é porque de algum modo e em alguma medida são influenciadas pelo discurso e podem ser bruscamente modificadas por ele, como um júri insuflado pela descrição do crime passa da piedade à raiva. Ou alterada, ampliada, renovada, como uma assembleia convencida de que um determinado perigo para a cidade é ainda mais destrutivo, e continua a temer.

Diante de uma audiência comum, um discurso sedutor pode mover o espectador a se emocionar, pode movê-lo de uma emoção. A emoção modificaria por sua vez o julgamento dos espectadores. Platão e Aristóteles exprimem, de algum modo, a consciência disso: o primeiro se refere à retórica como [arte de] condução de almas (ψυχαγωγία, *Fedro*, 271e11); o segundo afirma que não se julga do mesmo modo, por exemplo, quando se está com raiva (*Rhet*, 1377b31-1378a1).

²⁰⁶ “pois não oferecemos o mesmo julgamento quando sofremos ou nos alegramos, ou se amamos ou odiamos”

²⁰⁷ “pois a maneira de ver não é a mesma quando amam ou odeiam, enraivecidos ou dispostos calmamente, mas as coisas parecem diferentes de todo ou de dimensões diferentes; para [o julgador] que ama, a pessoa acerca de quem se faz o julgamento ou não parece cometer uma injustiça ou cometê-la em coisas pequenas; para quem odeia, ocorre o oposto. Para quem anseia e está cheio de boas esperanças, se o porvir pode ser prazeroso, parece-lhe que não só há de ser como ainda que há ser uma coisa boa, para quem é indiferente <ou> também para quem é mal humorado, ocorre o oposto.” 1354b6-11 fornece outro exemplo.

²⁰⁸ No *Elogio à Helena* diz: “λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατ’ ἔργα ἀποτελεῖ· δύναιται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.” (“Um discurso é um grande senhor que, por meio do menor e mais inaparente corpo, leva a cabo as obras mais divinas. Pois é capaz de fazer cessar o medo, retirar a dor, produzir alegria e fazer crescer a compaixão”, na tradução de D. Paulinelli, 2009)

Estudando qual a relação entre o que e como um orador fala e as emoções, e entre as emoções e o julgamento²⁰⁹, pode-se compreender por que são meios técnicos de acesso ao discernimento do ouvinte. Isso não impede que outros discursos mobilizem outros afetos nos ouvintes e os convençam em outro sentido; conforme foi visto em capítulo anterior, não é o papel da arte retórica convencer, senão enxergar em cada caso o que é convincente (*Rhet*, 1355b25-26). A natureza estocástica dessa arte não pode ser ignorada, sob pena de se errar o objeto.

É oportuno lembrar aqui que Aristóteles herda dois desafios de Platão: dizer se a retórica é uma arte ou não; dizer o que ela é. Por um lado, trata-se de investigar a natureza da arte de discursar desses homens públicos que freqüentam as deliberações políticas e julgamentos, no que tange a condução do juízo dos espectadores; por outro, trata-se de investigar a natureza da arte do discurso público.

A primeira investigação é o que Platão realiza *ex professo* no *Górgias* e no *Fedro*, ao que tudo indica cunhando a própria palavra “[arte] retórica” (*Górgias*, 449a5²¹⁰) para identificá-la. Por um lado, critica a própria existência de uma arte do discurso, fundamentado numa crítica àqueles que descreve como oradores, porque eles não conheceriam sua própria arte, no primeiro diálogo; busca, por outro, o que seria a verdadeira arte do discurso, no segundo. A hipótese a ser testada seria: se o discurso persuade porque realizado por um orador profissional, então a profissão de orador, a arte que domina explica a persuasão. Qual a natureza da arte dominada pelo orador? O que é, portanto, a oratória? Por que e como ela persuade? O que e como ela ensina àquele que deseja persuadir?

Conforme o que foi discutido anteriormente, Sócrates, em seu debate com Górgias, Polos e Cálicles, chega à conclusão de que a retórica não é uma arte, senão um espectro de arte, uma imitação da arte da justiça, que busca somente aprazer a alma de sua vítima; e mais, nisso é análoga à culinária, a qual somente busca aprazer o corpo de sua vítima, como imitação da arte da medicina (por exemplo, *Górgias*, 464c6-d4).

No *Fedro*, ao tratar da arte oratória, submete-a à dialética como condição para que seja possível falar de qualquer assunto, e aplica àquela arte a disciplina filosófica, tal como preconizada pelo método dialético de sínteses e divisões (259e5-7; 266b3-5; 269b5-c5; 270c8-e1; 271a4 ss.). Um orador que não se inquiete sobre o assunto de que

²⁰⁹ A palavra “julgamento” remete à sentença no contexto judiciário, à deliberação no contexto legislativo e à fama de alguém. No contexto retórico, por enquanto.

²¹⁰ Com a importante nota de que é Górgias que nomeia sua própria arte, instado por Sócrates.

há de tratar, não indaga da sua natureza, seus atributos, aspectos, espécies, caminha sem ver, como cego, sem luz²¹¹. Se a retórica for uma arte, não será uma arte independente, senão subsidiária da dialética.

Aristóteles, como foi discutido em capítulos anteriores, não só estava a par dessa crítica e investigação, como pressupunha alguns resultados obtidos por seu mentor: por exemplo a noção de que a explicação para a persuasão não foi completamente compreendida pelos oradores e que, portanto, ou não dominam sua própria arte ou a arte dos oradores ensina pouco sobre a persuasão, porque não pode explicar o que sabe a respeito. E, com mais razão, a arte dos oradores falhará em explicar a relação entre discurso, emoção e julgamento.

Viu-se anteriormente que haveria uma tendência racionalizante que Aristóteles tentaria imprimir ao seu escrito sobre a oratória. Logo no início do escrito restringe o número de meios técnicos de persuasão basicamente ao ἐνθύμημα, tipo de dedução retórica, e παράδειγμα, tipo de indução retórica, para depois ampliá-los àqueles outros dois meios técnicos causados pelo discurso (πάθος e ἦθος, *Rhet*, 1356a1-4), de modo que τὰ πάθη cumpre um importante papel neste escrito.

Essa tendência explicaria por que, apesar de reconhecer que o discurso sedutor move multidões, pareceria, no entanto, convencido de que nenhuma persuasão é mais firme do que aquela que prova algo (1355a4-7), e os argumentos são esses meios de persuasão e um tipo de prova retórica, sobretudo os dedutivos (chamados de ἐνθύμημα). Mas dizer a verdade por meio de argumentos para uma multidão qualquer é somente um dos meios de persuasão; para garantir a compreensão desses argumentos, seria preciso de certo modo atrair a audiência para o raciocínio. Para tal, o orador não pode ignorar as fragilidades concretas a que estará exposto diante de um determinado público – ignorância, falta de atenção, despreparo – deverá mostrar-se excelente e confiável. Deverá tocá-lo, para atrair a mente, deverá afetá-lo.

Matiza-se assim a opinião de que os espectadores se deixam levar irracionalmente pelas emoções, não só assentando as bases do convencimento em argumentos, mas também, ao dissecar cada emoção, explicando como é possível influenciar controladamente o discernimento do juiz ou ouvinte, o que redundará em

²¹¹ “ Η γ’ οὖν ἄνευ τούτων μέθοδος εἰκοίαι ἄν ὥσπερ τυφλοῦ πορεύει” (270d10-e1) (“Sem esses procedimentos o método pareceria como que um caminho às cegas”). Sem a dialética, o que não vai sem dizer ‘sem a filosofia’, no caso de Platão, um orador ou quem quer que queira ter a mínima noção sobre algo, não poderá avançar senão sem caminho. A força da metáfora certamente vem do eco que faz aos livros VI e VII da *República*, em que a oposição sombra-luz representa a oposição mundo da percepção-mundo das idéias, ao qual só se chega com a filosofia.

expor a precisa relação entre discurso, cognições, emoções e as ações que eventualmente despertam. Expor sistematicamente as causas do que se fazia espontaneamente é justamente expor uma arte. Na seção anterior, viu-se que a intenção de Aristóteles é precisamente selecionar os meios técnicos de persuasão segundo sejam causados pelo discurso; ali argüiu-se que o discurso é o meio por excelência da oratória, o convencimento por meio do discurso sendo seu campo de atuação, não pode, contudo, negligenciar as condições de realização do discurso: o estado afetivo de seu público, a confiabilidade do orador e o efeito que suas palavras podem causar.

Assim se justifica toda a exposição a ser realizada no segundo livro da *Rhetorica*. Todavia, em relação ao primeiro livro da obra, é necessário estudar detidamente a maneira como Aristóteles explica as fontes para as ações injustas (1368b26 s.). Nesse estudo se pretende fornecer proposições reputadas e aceitáveis no campo das causas judiciais (“ἐκ πόσων καὶ ποίων ποιεῖσθαι δεῖ τοὺς συλλογισμούς”²¹²), a serem estudadas pelo orador (1368b1-5), com fito de as expor argumentativamente. Ocorre que, para fazê-lo, o filósofo expõe as causas gerais para as ações, com uma taxonomia do desejo. Portanto, esse estudo breve sobre o que motiva alguém a agir oscila entre um resumo de psicologia moral para causas judiciais e uma sistematização baseada nos ἔνδοξα²¹³.

Taxonomia do desejo na *Rhet*, I

Na *Rhetorica* se encontram as pesquisas sobre as emoções em dois contextos: a emoção como meio técnico de persuasão não-argumentativo; a emoção como motivação das ações, sobretudo das injustas. Nesta obra está, portanto, o tratamento mais extenso do tema de τὰ πάθη, dividido em duas seções desiguais: livro I, basicamente capítulos 10 a 12, as ações injustas; livro II, capítulos 1 a 11, mais conhecido como *Tratado das Emoções*, abordando o que é cada estado emocional e como ele dispõe um determinado sujeito em relação a alguém, a algo, a um evento.

Ambas as exposições se complementam, conforme o que virá a seguir. Em *Rhet* I, 10 (1368b37 s.), o filósofo adota um método tripartite de pesquisa, analisando o material sobre as ações injustas nos seguintes aspectos: os motivos pelos quais se

²¹² “a partir de quantas e quais é preciso produzir as demonstrações”.

²¹³ “L’enquête sur l’injustice requiert une connaissance de la nature et des causes de toute action humaine” (“A investigação sobre a injustiça requer um conhecimento da natureza e das causas de toda ação humana”, *Chiron*, 2007: 206, n.17).

pratica a injustiça; a maneira como estão dispostos os que o fazem; contra quem o fazem. Em relação ao primeiro passo desse método, resulta serem algumas ações praticadas não por causa do agente, senão por conta do acaso ou da necessidade (1368b32-37). Ao passo que dentre as ações praticadas, cuja causa está no próprio agente (“δι’ αὐτοῦς”), umas são praticadas por causa do hábito (ἔξις), outras por causa dos desejos. Os desejos²¹⁴ (ὄρεξις), subdividem-se, por sua vez, em racionais e irracionais. Portanto, dentre as ações praticadas por alguém, algumas são praticadas por causa de um desejo racional (“δι’ λογιστικὴν ὄρεξιν”), outras por causa de um desejo não-racional (“δι’ ἄλογον [ὄρεξιν]”); desejo racional é a vontade (“βούλησις”); desejo não-racional são o apetite (“ἐπιθυμία”) e o impulso, ou raiva (“θυμός” associado a e intercambiável com o termo ‘ὀργή’).

Relevante notar que as espécies de desejo, enquanto causas da ação humana, são aqui definidas com referência à razão: uma delas (βούλησις) é racional, as outras duas não (ἐπιθυμία e θυμός). Dentro desse segundo grupo, contudo, Aristóteles distingue aqueles desejos absolutamente privados de razão (“λέγω δὲ ἀλόγους ὅσας μὴ ἐκ τοῦ λαμβάνειν ἐπιθυμοῦσιν²¹⁵”) daqueles que podem estar associados à razão (“[λέγω] μετὰ λόγου δὲ ὅσας ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν²¹⁶”). Interessante notar que essa distinção apenas mencionada não corresponde à diferença entre apetite e impulso. Ou seja, haveria apetites associados à razão e outros não²¹⁷ e nada é dito nesse ponto sobre o impulso ou a raiva, muito menos sobre τὰ πάθη²¹⁸.

Resumindo: em relação à razão, alguns desejos são racionais (vontade); alguns são relativamente não-racionais, ou seja, podem estar associados à razão; por último, alguns são absolutamente privados de razão.

Os apetites absolutamente irracionais seriam aqueles ditos naturais, existentes por causa do corpo (“αἱ διὰ τοῦ σώματος ὑπάρχουσιν²¹⁹”), como os causados pelos sentidos (tato, olfato, paladar, visão e audição), da alimentação (fome e sede) e do sexo

²¹⁴ O termo geral ‘ὄρεξις’, como tipo de motivação intrínseca ao agente e excluída do hábito, será traduzida por ‘desejo’; ‘ἐπιθυμία’ traduzida por ‘apetite’; ‘βούλησις’ por ‘vontade’; ‘θυμός’, que é um termo mais difícil, será traduzido por ‘impulso’; ‘τὰ πάθη’ será mantida no original ou traduzida por ‘as afecções’

²¹⁵ “digo irracionais aqueles apetites que não se formam a partir de qualquer ponderação”, 1370a19-20.

²¹⁶ “[digo] acompanhados de razão aqueles apetites que se formam a partir de uma convicção”, 1370a25.

²¹⁷ “τῶν ἐπιθυμίων αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν αἱ δὲ μετὰ λόγου”, 1370a18-19

²¹⁸ Se isso pudesse se refletir em um esquema, ele seria por enquanto assim:

Classificação do desejo (ὄρεξις): 1) racional: vontade (βούλησις)

[em relação à razão] 2.1) não-racional: impulso (θυμός)/raiva (ὀργή)

2.2.1) não-racional: apetite > apetite relativamente não-racional

2.2.2) não-racional: apetite > apetite absolutamente não-racional

²¹⁹ 1370a21.

(1370a20-25). Relativamente irracionais são aqueles que se formam no agente, uma vez travando contato com algo, persuadido de que deveria adquiri-lo ou vê-lo (1370a26-27). Duas dificuldades se impõem no presente caso: primeiro, determinar se há e qual é a fronteira entre impulso e apetite²²⁰; segundo, explicar por que impulso e raiva, neste contexto, não são uma metonímia de τὰ πάθη, e, portanto, por que ainda haveria motivo para hesitar sobre a seguinte afirmação: as afecções seriam irracionais, porque a raiva é uma afecção e é uma espécie de desejo, a saber, irracional.

Sustentar que eles, τὰ πάθη, seriam um tipo de desejo – relativamente não-racional – e não o outro, absolutamente irracional, não pareceria um compromisso com que o texto estaria preparado para arcar. Basta notar que o amar, uma espécie dentre os πάθη, é definido como um querer, um desejar (“τὸ βούλεσθαι”, 1380b36-37) e não está claro quão racional seria. Seria mais cauteloso limitar-se aqui à raiva e ao impulso.

Por outro lado, limitado ao texto dos capítulos em estudo, não há dados para distinguir impulso e raiva dos apetites. É possível, porém, apenas sugerir uma conexão entre impulso, raiva e o apetite relativamente não-racional. Aqui a esse apetite a razão se associa, pois ele se forma a partir de um persuadir-se de algo (1370a25-27) e de um ponderar²²¹. No texto que se estudará a seguir, por sua vez, a raiva não é associada diretamente à razão, mas indiretamente, por ser causada pelo desprezo não-merecido (1378a30-32). Ora, considerar algo desprezo não-merecido deveria envolver alguma ponderação, na medida em que o desprezo merecido ou não depende da posição social, econômica, moral, etária do agredido em relação ao agressor²²².

Em relação àquilo dá causa aos desejos, é possível distinguir aqueles que visam bens dos que visam prazeres. A vontade nesse sentido é desejo do bem (“ἀγαθοῦ ὄρεξις”²²³). O raciocínio, característica do desejo racional ou vontade, visa o útil seja para obter um bem como um fim, seja como meio para outro bem²²⁴. O bem é definido como aquilo escolhido por si mesmo, ou por cuja causa escolhemos outras coisas, ou o que garante boa disposição e autossuficiência, ou a própria autossuficiência, ou o que

²²⁰ O termo ‘πάθος’ e ‘τὰ πάθη’ não tem sempre o mesmo significado; em 1369a17-18, quando parece resumir os motivos para ação intrínsecos ao agente, diz simplesmente “ἢ... διὰ λογισμὸν ἢ διὰ πάθος” (“ou por raciocínio ou por afecção”). Chiron prefere ‘cálculo’ em vez de ‘raciocínio’ (2007: 208).

²²¹ Se os apetites absolutamente não-racionais se caracterizam pela ausência de ponderação, os relativamente não-racionais, se caracterizariam pela presença, se for verdade que as duas espécies esgotam a classe ‘apetite’.

²²² 1378b10-14; 35-1379a9.

²²³ 1369a3.

²²⁴ 1369b7-9.

produza essa essas vantagens e suas consequências, o que as garanta e o que as proteja de seus contrários²²⁵.

Os apetites são os desejos que visam ao prazer (“ἡ... ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστὶν ὄρεξις²²⁶”), ou ao que parece prazer (1369b15-16). O prazer é definido, no âmbito da *Rhetorica*, como movimento da alma e seu reestabelecimento sensível e de todo ao seu estado natural (1369b33-35).

O filósofo neste ponto é lacônico sobre θυμός e ὀργή, se limita a remeter ao *Tratado*, no segundo livro²²⁷. Diz, todavia, que ambos são causa para as ações praticadas em vista da recuperação da honra, da vingança basicamente (“τὰ τιμωρητικά”); a raiva é definida como desejo de vingança (1378a30). Mas se a bipartição das causas dos desejos entre bem e prazer for exaustiva, então a vingança como causa do desejo é uma espécie ou de bem ou de prazer. A vingança (“τιμωρία”) satisfaz o agente (1369b11-14) e, conforme se verá adiante, imaginá-la já seria prazeroso²²⁸, e, portanto, como evento prazeroso, é justo dizer que a raiva, nesse sentido, é desejo de prazer também²²⁹. A classificação dos eventos e coisas prazerosas é útil para a compreensão das afecções, conforme se verá adiante.

Vê-se que esse primeiro aparecimento da questão da motivação humana se dá num contexto de pesquisa dos ἔνδοξα relativos às causas judiciais e aos motivos para cometer crimes. E ao fazê-lo, Aristóteles expõe um esquema da motivação humana bastante acabado²³⁰. Isso justifica o não tratamento imediato das demais afecções, afinal seria difícil justificar o estudo da calma, da amizade, da piedade ou da confiança nesse contexto.

²²⁵ 1362a21s.

²²⁶ 1370a17-18.

²²⁷ “ἐν τοῖς περὶ τῶν παθῶν”, 1369b15.

²²⁸ 1378b1-2.

²²⁹ A partir desse ponto tanto se descreve de fato alguns dos eventos anímicos como prazerosos, sem que fique claro se a raiva seria propriamente um desejo de prazer; se novamente se pudesse construir um esquema, à guisa de resumo, ele seria assim:

Classificação do desejo (ὄρεξις): 1) desejo do bem: vontade (βούλησις)

[em relação ao objeto] 2) desejo do prazer: appetite (ἐπιθυμία)

²³⁰ “Le présent exposé compte parmi les plus complets et les mieux organisés que l’Antiquité nous ait légués sur le sujet.” (“A presente exposição se conta entre as mais completas mais bem organizadas que a Antiguidade nos tenha legado sobre o assunto.”, *Chiron*, 2007: 206, n. 17)

Ora, se tal era o peso da opinião pública sobre a vida e a posição do indivíduo na πόλις e se for verdade que as ocasiões forense (de disputa jurídica) e deliberativa são as ocasiões que concentravam as maneiras de se exprimir e manipular as emoções, qualquer saber que permitisse influenciá-las e quiçá persuadi-las seria da máxima utilidade.

Porém a “primary feature”, a característica primária, não é a causa de πάθος, mesmo que o excerto comece anunciando “ Εστι δὲ τὰ πάθη” (τὰ πάθη ἐ)²³⁵. É primária neste contexto, retórico, mas em outros contextos, em que esse tipo de evento ocorre, talvez não seja tão relevante. Basta pensar no contexto do *De Anima*, em que essa característica primária não surge, nem nas éticas. A expressão “Τὰ πάθη é aquilo por cuja causa são levados a variar em relação a seus julgamentos” seria muito geral para ser vista fora deste contexto, já que outros eventos poderiam ser enumerados para satisfazer esse enunciado. Ignoraria, por outro lado, uma série de outras ocasiões em que essa classe de eventos é relevante, como para a teoria da alma humana, da ação, do raciocínio prático e da excelência prática.

Portanto ou não se poderia falar aqui de uma definição propriamente, ou se trataria talvez de uma recusa a uma definição geral²³⁶ minuciosa. Se fosse adotada a segunda opção, se tenderia a rechaçar a busca pelas causas gerais. Recusar a definição geral é evitar o debate com as contribuições dos estóicos e as teses cognitivistas sobre a posição aristotélica. Não se pode falar em definição aqui, conforme foi visto anteriormente. A dúvida sobre a causa de toda e qualquer emoção permanece. O modo como o filósofo formula o passo seguinte (com três perguntas) parece antecipar a tão almejada posição sobre as causas.

As causas possibilitariam a construção de silogismos por Aristóteles, funcionando como termo médio na série das premissas. Utilizando um instrumento próprio às ciências demonstrativas, se poderia reivindicar maior cientificidade ao objeto.

Ancient Greece world] there is no place for sharp distinctions between self- and other-regarding motives, competitive and co-operative values, non-moral and moral responses.” (“[do ponto de vista dos mundo grego antigo] não há lugar para distinções nítidas entre os motivos voltados para si e os voltados para o outro, valores competitivos e cooperativos, respostas amorais e morais”, 1993: 433-434).

²³⁵ Se Barnes estiver certo (1995: 21), os textos foram retrabalhados e (re)abandonados várias vezes.

²³⁶ Tal parece ser a posição do professor Fortenbaugh (2002: 114): “My suspicion, however, is that Aristotle would have rejected a general definition in favour of an inclusive analysis that emphasises similarities, for the phenomena in question have almost no common core and to the extent that they have one, it is determinable rather than determinate.” (“Minha suspeita, entretanto, é de que Aristóteles teria rejeitado uma definição geral em favor de uma análise inclusive que enfatiza similaridades, uma vez que os fenômenos em questão quase não possuem um núcleo comum e à medida que tenham um, ele é antes a determinar-se do que determinado”).

Em capítulo anterior²³⁷ se apresentou uma pista secundária a respeito do conceito de ‘τὰ πάθη’ na *Rhetorica*, baseada na maneira como o autor planeja o estudo de cada um dos πάθη. O texto diz exatamente o seguinte:

Δεῖ δὲ διαιρεῖν περὶ ἕκαστον εἰς τρία, λέγω δ’ οἷον περὶ ὀργῆς, πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσὶ, καὶ τίσιν εἰωθασιν ὀργίζεσθαι, καὶ ἐπὶ ποίοι· εἰ γὰρ τὸ μὲν ἔν ἢ τὰ δύο ἔχοιμεν τούτων, ἅπαντα δὲ μή, αδύνατον ἂν εἶη τὴν ὀργὴν ἐμποιεῖν ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων²³⁸. (1378a22-26)

Lança mão, portanto, de um rol de perguntas (basicamente três) para indagar cada emoção: como é a disposição de quem experimenta tal ou qual emoção (πῶς διακείμενος)? Em face de quem se as experimenta (τίσιν)? Em quais ocasiões, de quais maneiras (ἐπὶ ποίοις)? Ou seja, a disposição do sujeito afetado, o objeto, pessoa ou pessoas contra o qual se volta e os motivos pelos quais é afetado.

Esse plano de trabalho governa todo o desenvolvimento do *TE*, apresentando-se como ponto de referência a que Aristóteles retorna constantemente. Contudo, não se trata uma investigação tripartite utilizada exclusivamente para o presente caso; também no caso das ações injustas, a investigação foi dividida em três aspectos complementares²³⁹, mas com resultados muito mais abrangentes. Conforme a exposição resumida que se fará do *TE* a seguir, ver-se-á que esse esquema pré-estabelecido, oferecendo um esboço geral de pesquisa, não pode abarcar todo o material estudado, ou melhor, ao investigar os ἔνδοξα, as fronteiras entre os três aspectos sistemáticos de pesquisa se borram. É necessário citar Rapp na íntegra sobre esse ponto:

Um eine Emotion zu erregen, muss man die typischen Zielpersonen einer solchen Emotion, den Gegenstand der betreffenden Emotion und den Zustand kenne, in dem man normalerweise eine solche Emotion empfindet. Zielpersonen und Gegenstände gehören auf unterschiedliche Weise zu dem, worauf sich eine Emotion richtet... Unter dem Zustand, in dem man eine Emotion empfindet, verbergen sich in den nachfolgenden Kapiteln ganz unterschiedliche Dinge: Oft wird dieser Zustand nur durch eine bestimmte Relation zur Zielperson bestimmt, manchmal handelt es sich nur um notwendige Bedingungen für das Empfinden einer Emotion, manchmal handelt es sich um (zusammen mit der geeigneten Zielperson und dem geeigneten Gegenstand) hinreichende Bedingungen. An manchen Stellen scheint klar, dass Aristoteles mit dem Zustand nur eine allgemeine Disposition oder Neigung zu der betreffenden Emotion beschreiben möchte..., an anderen Stellen scheint er von der aktuellen Empfindung zu sprechen... Manchmal scheint es zu genügen, dass sich der Betreffende in

²³⁷ p.63 e seguintes.

²³⁸ “É preciso distinguir, relativamente a cada um, três aspectos, digo, por exemplo, a respeito da raiva, em que disposições estão as pessoas enraivecidas, contra quem habitualmente se enraivecem, e por quais motivos; pois se possuíssemos somente um ou dois desses, mas não todos, seria impossível produzir a raiva; e semelhantemente para os outros [πάθη]”

²³⁹ τίνων καὶ πόσων ἔνεκα (em relação a que pessoas e por quantos motivos), πῶς διακείμενοι, (dispostos de que maneira), τοῦς ποίους καὶ πῶς ἔχοντας (a respeito de quais [motivos] e portando-se de que maneira), *Rhet*, 1368b3-5. Vê-se que a linguagem não é homogênea; alguns elementos se repetem, o que pode sugerir reescrita do trecho. Mas o paralelismo é claro (Rapp, 2002: v. II, 432).

einem entsprechenden Zustand *befindet*, manchmal muss er offenbar der Meinung sein (d.h. sich bewusst sein darüber), dass er sich in einem solchen Zustand befindet.²⁴⁰ (2002: v.II, 541)

Levando isso em consideração, é possível começar expor mais ou menos sistematicamente as afecções, segundo *TE*. A exposição aristotélica sobre a raiva (ῥή), primeira afecção a ser estudada, é tida como paradigmática por algumas razões: primeiramente, explicita qual é sua relação com dor e prazer; em segundo lugar, estabelece claramente os motivos pelos quais ocorre; em terceiro, possui um objeto bem determinado, contra o qual se volta. O texto básico aqui é *Rhet*, 1378a30-32:

Ἐστὼ δὴ ῥή ὀρεῖς μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος²⁴¹

De acordo com o que de discutiu anteriormente e conforme o plano previsto, essa definição realça tanto a relação entre raiva e dor, quanto a motivação para a própria afecção. Por um lado, ela é causada pelo desprezo, desprezo voluntário²⁴², manifesto e não merecido (διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν... τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος), relativo a algo do próprio sujeito ou a algo daqueles próximos ao sujeito afetado. Por outro lado, à afecção está associada à dor (μετὰ λύπης), e esse é um dado relevante para compreender como o enraivecido se comporta, porque esse sofrimento parece exigir uma ação reparadora. Desse modo já se tem dois elementos não acidentais, ou seja, dois elementos propriamente definitórios: sabe-se o que é a raiva, um desejo de vingança acompanhado de dor (ὀρεῖς μετὰ λύπης τιμωρίας); sabe-se o por que de ela ocorrer.

Contudo, conforme se acabou de tratar, a relação entre raiva e dor parece não excluir uma relação entre raiva e prazer. Porque a esperança de vingança está associada ao prazer (1378b1). Nesse sentido, se as afecções (τὰ πάθη) são acompanhadas de prazer e dor, pode-se entender serem acompanhadas de prazer *e* dor *ao mesmo tempo*.

²⁴⁰ “Para despertar uma emoção, deve-se conhecer a pessoa que tipicamente é o alvo, o objeto da emoção visada e o estado, no qual alguém normalmente sente tal emoção. Os alvos e os objetos pertencem de modos distintos àquilo a que está direcionada a emoção... Sob o estado, no qual alguém sente uma emoção, encontra-se nos capítulos seguintes coisas distintas: frequentemente esse estado é determinado somente por meio de uma determinada relação com a pessoa, que é seu alvo, algumas vezes trata-se somente de condições necessárias para sentir uma emoção, algumas vezes trata-se de condições suficientes (combinadas ao alvo apropriado e ao objeto apropriado). Em várias passagens parece claro que Aristóteles com o estado gostaria de descrever somente uma disposição geral ou tendência para a emoção em questão..., em outras passagens ele parece falar da sensação concomitante... Às vezes parece ser suficiente que a pessoa concernida se *ache* em uma circunstância adequada, às vezes ela deve abertamente considerar (ou seja, estar consciente a respeito) que se encontre em tal circunstância.”

²⁴¹ “Seja então a raiva o desejo, associado à dor, de vingança aparente por causa de um aparente desprezo por coisas relativas à própria pessoa ou por coisas relativas aos seus [próximos, parentes, amigos], quando esse desprezo não é merecido.”

²⁴² 1380a9-10.

Cabe, no entanto, ressaltar que o prazer associado à raiva segue da esperança de vingança e, em texto mais exato, a imaginação da vingança produz esse prazer, como em sonho, mais propriamente, como um sonho acordado, um entreter-se em pensamento (διατρίβουσιν ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ, 1378b8-9). A dor está associada a essa afecção por causa do desprezo alheio não merecido, ao passo que o prazer acompanha, se segue e é produzido pela imagem e esperança de vingança. Por isso, ainda que dor e prazer ocorram ao mesmo tempo, não acompanham o mesmo aspecto dessa afecção. Em relação ao tempo pode ser uma afecção misturada (**RAPP**, 2002: v. II,); em relação às partes que a compõem, desprezo e desejo de vingança, não.

Resta responder qual seria o objeto contra o qual ela se volta. Aristóteles infere, a partir dos elementos fornecidos anteriormente, seu alvo. Ora, se o desprezo é inconveniente, no sentido de inadmissível e imerecido, é porque a relação entre o insultante e o insultado assim o caracteriza. De modo que o alvo da raiva não pode ser genérico nem indeterminado. Ou seja, para que o desprezo inconveniente se dê, é preciso que seja possível reconhecer exatamente quem insulta e determinar sua posição em relação ao insultado. Por isso essa afecção se volta contra um indivíduo, não contra classes de indivíduos²⁴³.

A raiva é uma afecção complexa. Como origem de ações visando recobrar a honra e corrigir um erro, o que é de extrema relevância em causas judiciais por exemplo, não pode se confundir com outras afecções. Aristóteles é cuidadoso em delimitá-la nesse sentido. Em 1380a32-34, por exemplo, o medo e a vergonha excluem a raiva.

Talvez não seja à toa que essa afecção seja eleita sempre como exemplo para discutir falhas e incompletudes ao definir algo (**RAPP**, 2002: v.II, 585). Dois exemplos são de especial interesse aqui e parecem consistentes com o que se há exposto até aqui. Primeiro, a falsa associação entre dois elementos concomitantes sob o padrão gênero e espécie. Em *Top*, 125b27-35, comentando esse tipo de erro, precisa a relação entre dor e raiva, desfazendo a noção de que a dor seria o gênero da raiva, simplesmente porque a primeira acompanha (παρακολουθεῖ) a segunda. Não é gênero de raiva, porque se produz antes dessa (*Top*, 125b32-33)²⁴⁴. Essa observação parece consistente com a

²⁴³ Como se verá mais abaixo, a raiva pode causar o odiar e, esse sim, pode se voltar contra classes de indivíduos.

²⁴⁴ Essa observação é consistente com a associação feita acima entre desprezo e dor: se o desprezo imerecido é causa do desejo de vingança e isso é raiva, então seria correto afirmar que o desprezo e a dor que o acompanha precedem o desejo de vingança, e o prazer que o acompanha.

associação estabelecida anteriormente²⁴⁵ entre as afecções, no sentido de alteração, mudança prejudicial, e a dor; já que essa não funcionaria como gênero, mas como uma característica que permite distinguir τὰ πάθη de outras afecções. Adicione-se a hipótese de a dor ser causa (αἰτία) da raiva, como afirma Aristóteles (*Top*, 125b33-35), sem explorar essa posição, então ela poderia ser uma diferença específica²⁴⁶.

O segundo exemplo, de especial relevância, se dedica a comentar as definições formadas sobre a associação de dois elementos, sob o padrão ‘A’ em companhia de ‘B’. A discussão sobre a natureza dessa associação reforça a interpretação do desprezo como causa da raiva, justamente ao comentar o que significa a preposição ‘διά’: “τὸ δὲ διὰ τόδε γίνεσθαι τι οὐκ ἔστι ταῦτὸν τῷ μετὰ τούτου τόδ’ εἶναι τι²⁴⁷” (*Top*, 151a18-20).

A próxima afecção abordada é o oposto da raiva, a calma, ou melhor, o processo de se acalmar: “ἔστω δὴ πρᾶνσις κατάστασις καὶ ἡρέμησις ὀργῆς²⁴⁸” (1380a8-9). Desde o início o acalmar-se é referido à raiva. Dele se diz ser oposto à raiva, apaziguamento dessa²⁴⁹. A contrariedade entre as duas afecções é relevante para delimitar uma e outra; Aristóteles explica quais são as disposições para que alguém se acalme²⁵⁰: estando livre de dor e aprazendo-se sem qualquer ofensa a outrem, em ocasiões de esperança honesta. Seriam disposições encontráveis no âmbito do gênero epidítico de retórica. Outros elementos dispõem alguém a se acalmar. O passar do tempo também dispõe o sujeito a se acalmar (1380b6), bem como a vingança satisfeita previamente em outrem²⁵¹. Ora, essas disposições não são todas exatamente contrárias às da raiva, mas certamente as excluem. Obviamente, o oposto é verdadeiro e as disposições para a raiva excluem às da calma.

O passo seguinte é duplo. As razões para acalmar-se e os alvos da calma parecem remeter à concepção de desprezo (ὀλιγωρία): excluindo-se o desprezo, excluindo-se a razão para a raiva, o que leva à calma. Ou seja, se o agente se convencer de que o

²⁴⁵ p.27 s.

²⁴⁶ *Top*, 146b20-35.

²⁴⁷ “[dizer que] algo vem a ser ‘por causa disso’ não é o mesmo que [dizer que] algo é ‘com isso’. Aristóteles estaria corrigindo o uso incorreto da preposição “μετά” (*Filebo*, 37e10), por Platão, no momento de explicar a Protarco que a mistura de dor falsa ocorre por causa da opinião falsa.

²⁴⁸ “seja portanto a calma uma resignação e apaziguamento da raiva”

²⁴⁹ Ou mais exatamente: “Ἐπεὶ δὲ τὸ ὀργίζεσθαι ἐναντίον τῷ πρᾶνεσθαι καὶ ὀργὴ πρᾶότητι... ἔστω δὴ πρᾶνσις κατάστασις καὶ ἡρέμησις ὀργῆς” (“Se o acalmar-se é oposto ao enraivecêr-se e a calma à raiva... seja portanto a calma uma restabilização e apaziguamento da raiva”, 1380a6-9)

²⁵⁰ 1380b2-5.

²⁵¹ 1380b6-8. Essa ocasião a dispor alguém a acalmar-se parece obscura pela falta de parâmetros: a calma depois da vingança é voltada para os demais autores do mesmo ato ou não? A vingança sacia a raiva em face de qualquer ato?

desprezo inexistente, é involuntário, é aparente; se o agente reconhecer seu erro e buscar repará-lo; se o agressor agiu por raiva, não por desprezo (1380a9-1380b1). A presença do medo e do respeito²⁵² diante de alguém também parecem excluir a possibilidade de se enraivecer – a razão para a raiva é excluída por causa do alvo contra o qual se volta. Nesses contextos, se o desprezo e a raiva são excluídos por algum motivo, se a raiva se volta contra um indivíduo, então pareceria que o alvo da calma seria basicamente esse mesmo indivíduo.

O que não impediria a existência de um tipo de calma, não exaustivamente tratada nesse contexto, que se voltaria a mais de um indivíduo. Porém, se é definida, não aleatoriamente, como “apaziguamento da raiva” especificamente, então há de ser entendida dentro dessa relação de contrariedade. Para os fins a que se propõe a obra retórica, portanto, parece importante, em todos os gêneros retóricos, ser capaz de combater, matizar, minorar os motivos para raiva. Nesse sentido, levar alguém a acalmar-se da raiva especificamente depende de modificar algum dos aspectos suscipientes dela²⁵³.

A afecção seguinte é da amizade, ou melhor, do amar não restrito às relações de parentesco e matrimônio. Sobre essa, o filósofo a define deste modo: “ἔστω δὲ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινι ἃ οἴεται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἔνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων²⁵⁴” (1380b35-1381a1). Conforme foi antecipado acima, essa definição destoa por definir uma afecção como um desejar racional; em nenhum outro caso isso ocorre. Contudo, por outro lado, à presença de um aspecto desiderativo nessa definição corresponderia o mesmo aspecto desiderativo da raiva. Com uma importante diferença: enquanto a raiva é definida como ‘desejo’ (ὄρεξις), o amar (τὸ φιλεῖν²⁵⁵), correspondendo ao amor e à amizade, é definido como uma espécie de desejo, o querer, o desejar racional (τὸ βούλεσθαι), se for correto dizer que essa forma substantivada do verbo ‘querer’ corresponde à noção de vontade (βούλησις)²⁵⁶.

²⁵² Nesse ponto (1380a32) ‘respeito’ traduziria melhor do que ‘vergonha’ (**Chiron**, 2007: 276).

²⁵³ Chiron parece apoiar esse entendimento de que entre calma e raiva, como entre segurança e medo não haveria fronteiras estanques (2007: 292, n.14).

²⁵⁴ “seja portanto o amar o querer a alguém as coisas que crê boas, tendo em vista a outra pessoa e não a si mesmo, e fazer o que estiver ao alcance para realiza-las”.

²⁵⁵ Como observação preliminar é preciso anotar que o filósofo não trata da *φιλία* propriamente, o que se traduz mais corretamente por ‘amizade’, senão de ‘τὸ φιλεῖν’, forma substantivada do verbo ‘amar’ no aspecto infinitivo do modo indicativo.

²⁵⁶ Se isso for correto, então seria preciso mais atenção para acompanhar a seguinte assertiva: “Aristotle is not tempted to include *boulêsis* as one of the *Rhetoric’s pathê*” (“Aristóteles não está tentado a incluir *boulêsis* como um dos *pathê* da *Retórica*”, **Leighton** in: **Rorty**, 1996: 223)

Essa espécie de desejo se dá, conforme apresentado anteriormente, tanto por seu caráter racional como pelo objeto que visa, o bem. Ora, o reconhecimento entre dois ou mais amigos, neste contexto, se dá portanto não pela busca egoísta do prazer ou da honra, senão pela busca desinteressada do bem, ou de uma utilidade, para outrem²⁵⁷.

Esse traço determinante dessa afecção cria uma rede de relações em torno de cada indivíduo. A correspondência entre os fins (bens e utilidades) que perseguem os amigos marca em dois aspectos a abordagem tripartite dessa afecção: seu alvo e seus motivos. Pois a pessoa parece ser o próprio o motivo: “ἐκείνου ἕνεκα” (1380b35-1381a1). O *TE* funde neste ponto as respostas sobre os motivos pelos quais surge e sobre qual o alvo dessa afecção e arrola cerca de quarenta tipos de pessoas e de motivos para amar a outrem, em sentido bastante amplo (1381a3-1381b33). Por esse caráter abrangente, inclusive, pode se dizer que se está diante de uma afecção auxiliando a organizar as valências das relações sociais de cada indivíduo. Dado que esta é a única afecção definida como um querer, um desejar racional; é de se crer que cada indivíduo a qualquer momento poderia, diante de um dos eventos descritos, voluntariamente avaliar e reavaliar suas relações com os demais. Parece decorrer dessa apresentação do amar a maior duração dessa afecção. A mesma conclusão poderia ser sustentada, com os mesmos fundamentos, sobre o oposto desse amar em sentido amplo – o odiar e a inimizade.

Nesse diapasão se deve entender a exigência de reciprocidade quanto ao alvo dessa afecção: “φίλος δὲ ἐστὶν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος²⁵⁸”, ou seja, para que a relação surja, os amigos não podem se ignorar e devem se reconhecer. Talvez não seja possível estender essa exigência a todas as relações abrangidas aqui, dado que o amar, ao menos no sentido abrangente do *Tratado*, parece se dirigir a classes dos benfeitores, como os liberais (ἐλευθερίους), corajosos e justos (1381a20-22). A conclusão seria que essa afecção poderia se voltar tanto a indivíduos quanto a classes de indivíduos.

Da leitura do capítulo parece decorrer uma resposta mais complexa sobre a disposição daquele que ama, nesse sentido amplo. Em relação à dor e prazer, a resposta seria igualmente complexa, pois é certo que a posse de amigos seria bom (1360b20) e

²⁵⁷ O resto do capítulo trata de mostrar ser a preocupação do filósofo aqui, não tanto a descrição de um sentimento, mas antes as condições para que as relações sociais surjam e se firmem (**Chiron**, 2007: 280, n.1).

²⁵⁸ “amigo é aquele que ama e é amado em troca”, 1381a1-2.

prazeroso²⁵⁹. A amizade, enquanto afecção, no entanto, não causaria somente prazer, nem somente dor.

É de se esperar que o mesmo possa ser sustentado sobre o odiar e a inimizade. Isso porque, quanto a essas afecções, estabelece-se uma relação de contrariedade com a definição e os aspectos da amizade. Diz Aristóteles em 1382a1-2 “περὶ δ’ ἔχθρας καὶ τοῦ μισεῖν φανερόν ὥς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔστι θεωρεῖν²⁶⁰”. Conforme o que foi apresentado sobre o amar, o odiar e a inimizade poderiam ser definidas como um desejar o mal a um indivíduo ou classe de indivíduos, tendo em vista as características do odiado ou inimigo. É digno de nota que a definição do querer (τὸ βούλεσθαι), se ela for uma versão de ‘βουλήσις’, concomitantemente como desejo racional e desejo do bem, barraria logicamente sua presença na definição do odiar²⁶¹, se a suposta definição do odiar e da inimizade apresentada acima estiver correta.

É no âmbito da relação entre odiar e raiva que mais elementos da primeira se esclarecem. Um dos desafios desse texto parece ser, portanto, explicar em que sentido o odiar é distinto da raiva, e não se confundem, já que ambas seriam um desejo de infligir algum de tipo de mal a outrem. Quanto ao alvo da afecção, se, por um lado, a raiva se volta contra um indivíduo, o odiar também pode se voltar contra uma classe de indivíduos – o que confirma a suposição feita acima – conforme 1382a5-6²⁶².

Quanto às razões para o odiar e a inimizade, é importante atentar para trecho imediatamente anterior, onde esclarece as razões produtoras do ódio e da inimizade: a raiva, o despeito e a calúnia²⁶³. Do mesmo modo, se por um lado a raiva é despertada por um acontecimento específico, o odiar e a inimizade não o são²⁶⁴ necessariamente. Para que o odiar e a inimizade ocorram, então, o alvo do ódio não precisaria fazer nada, basta possuir uma característica que se considere digna dessa inimizade²⁶⁵.

²⁵⁹ 1371a17-24. **Rapp, 2002: v.II, 170.**

²⁶⁰ “a respeito da inimizade e do odiar aparentemente há de se observar o que decorre das coisas opostas [ao amar]”

²⁶¹ É possível argumentar, todavia, que ou a utilização dos verbos e dos substantivos correspondendo às espécies de desejos é fluída no contexto da *Rhetorica*. Basta comparar ‘βούλεται’ em 1382a15 e nos contextos acima. Seria possível dizer também que, pelo menos nessa obra, ‘vontade’ (βουλήσις) não é o substantivo correspondente de ‘querer’ (βούλεσθαι). Se a primeira objeção fizer sentido, a precisão “querer... **as coisas que crê boas**” não seria fútil. Caso a primeira e a segunda objeção estejam corretas, a forma substantivada ‘τὸ βούλεσθαι’ poderia ser utilizada também na definição do odiar.

²⁶² “καὶ ἡ μὲν ὀργὴ αἰεὶ περὶ τὰ καθ’ ἑκάστα, οἷον Καλλία ἢ Σωκράτει, τὸ δὲ μῖσος καὶ πρὸς τὰ γένη” (“ademais enquanto a raiva sempre se volta contra indivíduos, por exemplo Calias ou Sócrates, o odiar, por sua vez, se volta também para classes [de indivíduos]”).

²⁶³ A passagem completa é “ποιητικά δὲ ἔχθρας ὀργή, ἐπιφρασμός, διαβολή”, 1382a2-3.

²⁶⁴ “ὀργὴ μὲν οὖν ἐστὶν ἐκ τῶν πρὸς αὐτόν, ἔχθρα δὲ καὶ ἄνευ τοῦ πρὸς αὐτόν”, 1382a3-4.

²⁶⁵ “ἄν γὰρ ὑπολαμβάνωμεν εἶναι τοιόνδε, μισοῦμεν” (“pois basta que o consideremos de tal maneira [i.e. possuidor de uma característica por nós odiável], que o odiamos”, 1382a4-5).

Os exemplos que o próprio filósofo mobiliza para essas características seriam os ladrões e os alcagüetas. São odiados simplesmente por serem o que são. Novamente é por contraste com a raiva que se aprende quais são as disposições de quem odeia. Primeiramente, o odiar não se cura pelo tempo, ao contrário da raiva²⁶⁶; igualmente, odiar não é acompanhado de dor, ao passo que a raiva o é; em terceiro, o inimigo quer a aniquilação de seu alvo, enquanto o enraivecido quer que ele sofra, ou seja, o escopo do odiar é causar o mal, o da raiva, a dor²⁶⁷.

Algumas dessas parecem consistentes com a noção de contrariedade em relação ao amar, como querer o mal do inimigo e ser uma afecção duradoura. Nesse sentido, seria de se esperar que o odiar, a exemplo de seu oposto, fosse acompanhado de dor e de prazer de acordo com o prazer e a dor do inimigo, seu alvo.

Todavia, quem odeia não conta com perceber, com testemunhar a dor de seu inimigo, porque os piores males são menos perceptíveis, em contraste com os sofrimentos (τὰ λυπηρά). Nesse ponto, contudo, essa afecção inovaria em relação àquelas com as quais se relaciona, quando o filósofo justifica o desejar o mal do inimigo afirmando que “αἰσθεσθαι... βούλεται ὁ ὀργιζόμενος, τῷ δ’ οὐδὲν διαφέρει²⁶⁸”.

Pode-se julgar melhor assim o êxito do filósofo em distinguir e opor as três afecções; a definição de odiar e de inimizade aparecem em contraste com a noção de τὸ φιλεῖν e a de ὀργή portanto.

A afecção seguinte, o medo, é definida diretamente como uma dor ou uma perturbação, despertado pelo ato de imaginar um mal futuro, destrutivo ou doloroso (1382a21-22): “ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ παραχῇ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ²⁶⁹”. Em seguida, antes de abordar as disposições daquele que teme, retoma essa definição de outra forma (1382b29-30): “ἐστιν ὁ φόβος μετὰ προσδοκίας τινὸς τοῦ πείσεσθαί τι φθαρτικὸν πάθος²⁷⁰”.

²⁶⁶ 1382a7-8.

²⁶⁷ 1382a7-15.

²⁶⁸ “o enraivecido quer perceber [a dor de seu alvo], para [quem odeia], porém, não faz diferença”, 1382a9.

²⁶⁹ “seja portanto o medo uma certa dor ou perturbação a partir da impressão de um mal futuro destrutivo ou doloroso”. Grimaldi (1988: 88) encontra justificativa a leitura de ‘καί’ ao invés de ‘ἢ’ entre ‘λύπη τις’ e ‘παραχῇ’ feita por Kassel, e é essa leitura que se adota.

²⁷⁰ “o medo é acompanhado por uma expectativa de sofrer uma afecção [πάθος] destrutiva”. Chiron (2007: 291) e Fonseca (2000: 33) preferem traduzir ‘πάθος’ por ‘mal’. O vocábulo e o verbo que lhe corresponde – παθεῖν na forma infinitiva – ocorrem ainda em 1382b11, 30, 33, 34, em contextos em que os tradutores os vertem por ‘mal’, ‘dor’, ‘sofrimento’ e ‘sofrer’, o que parece consistente com o verbete do livro 5 da Metafísica, conforme discutido no primeiro capítulo (p.27 s.)

Essa definição traz consigo a razão pela qual o medo ocorre: um mal futuro, destrutivo ou doloroso. Ora, pelo que foi observado a respeito do odiar, τὰ λυπηρά, os sofrimentos, são, em alguma medida, perceptíveis. Logo, o mal que se teme não seria o de que alguém se torne injusto ou rude, senão aquele que cause grande dor. Em seguida, o filósofo reduz esse grupo de males dolorosos à expressão ‘τὰ... φοβερά’ (‘as coisas a se temer’), formado por tudo que pareça possuir grande capacidade para destruir ou ferir acarretando grande dor, bem como todo indício de uma das coisas temíveis²⁷¹. No entanto, a dimensão do perigo não seria suficiente para causar essa afecção. Ou seja, a não ser que o perigo também seja algo considerado próximo, iminente, a afecção não teria lugar²⁷².

Em seguida, num texto sem uma transição muito clara, apresentam-se tanto razões para que alguém pratique uma ação temível (1382a32 s.), quanto razões para que alguém esteja sujeito ao medo (1382b4 s.). A respeito desse último ponto, Aristóteles descreve esquematicamente cerca de dez alvos de medo, ou melhor, cerca de dez situações diante das quais se está sujeito a essa afecção. Diante de sua definição e de suas causas, seria de se esperar que essa afecção tivesse uma gama ampla de situações ocasionadoras. Surpreendentemente, todavia, os exemplos tratam somente do medo causado pelo perigo representado por ações humanas. Resumindo: em geral, alguém teme ao depender de outrem – cuja ação não pode prever ou em quem não pode confiar –, ao cometer um ato injusto contra alguém, ao rivalizar com outrem, ao reconhecer em outrem a capacidade de infligir dor. Dado o contexto retórico é compreensível a ênfase dedicada ao perigo humano.

Será preciso esperar pela próxima afecção, contrária ao medo, a confiança, para que exemplos de situações de confiança (e medo) surjam por perigos não-humanos.

Atente-se ainda, nesse quesito, para dois pontos muito relevantes: a associação entre piedade e medo – ademais empreendida também pela *Poe*, 1449b24 s., por exemplo – e as causas para agravar as ocasiões de medo. No primeiro caso, tudo que sujeitaria alguém à piedade, provocaria medo igualmente²⁷³; no segundo, agrava-se o

²⁷¹ 1382a28-30.

²⁷² 1382a24-25.

²⁷³ **Chiron**, 2007: 291. Ambas são semelhantes na medida em que ambas são uma certa dor causada pela proximidade de um mal; porém, se distanciam porque o medo é a experiência direta desse mal, sem mediações; se distanciam ainda, pois a definição de medo não menciona o merecimento do mal (**Konstan**, 2007: 131). A objeção que caberia aqui, seria a de que o mal apiedável, por assim dizer, poderia servir como um indício do mal que se teme e, a esse título, seria um mal experienciado diretamente, ou seja, sem mediações.

medo ou se o erro cometido, cuja punição se teme, for incorrigível ou se não houver recurso contra a coisa que se teme²⁷⁴.

Em relação ao próximo aspecto, é dito que o indivíduo está disposto de tal forma a imaginar²⁷⁵ um mal futuro como algo próximo²⁷⁶; imaginar esse mal destrutivo depende do modo como se encaram os próprios recursos, fortuna, bonança, em especial os recurso de auto-proteção, como se encara o nível de risco em determinado momento, como se encaram as perspectivas futuras. O medo dispõe o sujeito a imaginar um mal destrutivo ou doloroso, mas igualmente o dispõe a deliberar sobre o que deveria ser feito – o medo faz aquele que teme deliberar²⁷⁷ – e por isso o mal imaginado não poderia eliminar completamente qualquer chance de escape, de minguar o mal. Obviamente, tampouco pode ser tão pequeno a ponto de ser irrelevante.

Haveria, portanto, um traço reflexivo, deliberativo e prático no medo, que, todavia, não é mais explorado pelo texto mesmo.

A segurança (θάρος) é definida como oposto do medo em 1383a16-19: “τὸ τε... θάρσος τὸ ἐναντίον τῷ φόβῳ, καὶ τὸ θαρραλέον τῷ φοβερῷ, ὥστε μετὰ φαντασίας ἢ ἐλπίς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγὺς ὄντων, τῶν δὲ φοβερῶν ὡς ἢ μὴ ὄντων ἢ πόρρω ὄντων²⁷⁸”. Pressupõe-se a definição do medo, por causa da referência explícita às coisas temíveis (τὰ φοβερά). Chama a atenção, em termos lógicos, a presença do termo ‘ἐλπίς’ – ‘esperança’, ‘expectativa’ – no *definiens*, como se uma afecção (a segurança) fosse definida por meio de outra afecção (a esperança)²⁷⁹.

²⁷⁴ Rapp, 2002: v.II, 624-625.

²⁷⁵ Sobre a linhagem platônica da definição de medo como ‘προσδοκία’ (‘expectativa’) de um mal e sobre a relação entre ‘φαντασία’ (‘imaginação’, ‘impressão’), Rapp (*id.*: v.II, 619)

²⁷⁶ O método utilizado para desmembrar as afecções presumiria que todas se repartem homogeneamente entre alvo, razão e disposição. É possível, contudo, levando em conta a maneira como o texto se desenvolve, fundir as causas e os alvos (*ibid.*: v.II, 541; 619-626).

²⁷⁷ “ὁ... φόβος βουλευτικούς ποιεῖ”, 1383a6-7.

²⁷⁸ “a segurança é o oposto do medo, e as coisas seguras [são o oposto] das temíveis, de modo que é a expectativa de salvação com a impressão de que ela está próxima, enquanto das coisas temerosas como ou ausentes ou distantes”. A escolha por ‘expectativa’, ao invés de ‘esperança’, parece mais neutra.

²⁷⁹ A estranheza se dissipa um pouco quando se comparar essa passagem a esta citação das *Leis*, sobre os maus conselheiros da alma, prazer e dor, e a opinião antecipadora sobre ambos, agrupada como ‘expectativa’ (ἐλπίς): “δύο δὲ κεκτημένον ἐν αὐτῷ συμβούλῳ ἐναντίῳ τε καὶ ἄφρονε, ὃ προσαγορεύομεν ἡδονὴν καὶ λύπην... πρὸς δὲ τούτοις ἀμφοῖν αὐτῶν δόξας μελλόντων, οἷν κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπίς, ἴδιον δὲ, φόβος μὲν ἢ πρὸ λύπης ἐλπίς, θάρρος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου” (“Cada um possui dentro de si dois conselheiros opostos e tolos, os quais chamamos de prazer e dor... E a respeito de ambos, cada um possui opiniões sobre o futuro, cujo nome comum é ‘expectativa’, sendo chamada especificamente de ‘medo’ a expectativa de dor, e ‘segurança’ a expectativa do oposto”, 644c1 s.). Uma diferença, crucial, contudo, entre as definições de Platão e Aristóteles reside no objeto da expectativa; enquanto nas *Leis*, o medo é uma opinião antecipadora da dor, na *Rhet* e na *EN*, trata-se de uma expectativa de um mal destrutivo. Aristóteles assim também esclarece a relação entre a afecção e a dor: o medo é certa dor acompanhada, e reciprocamente acompanhando, a opinião antecipadora de um mal.

Tal como no caso do medo as causas foram reduzidas à expressão ‘τὰ φοβερά’, portanto, as causas da segurança são reduzidas à expressão ‘τὸ θαρραλέον’. Essa se baseia na proximidade da salvação e na distância de coisas e eventos perigosos.

Da interação, portanto, entre a proximidade ou distância das coisas temíveis e das coisas seguras, estaria o indivíduo sujeito ao medo ou à segurança. O elemento temível sendo decisivo, a convicção de sua presença – ou de seu indício – seria suficiente para determinar a afecção do medo, ao passo que sua ausência, distância máxima ou inofensividade, dados os recursos de proteção, seria suficiente para determinar a afecção da segurança. Desse modo, a segurança seria praticamente a dissolução do medo²⁸⁰.

Sobre quem está sujeito à segurança, o filósofo os cita esquematicamente em clara referência e oposição ao medo: os que não possuem rivais (1383a22-23); os que não cometeram injustiças nem a sofreram (1383a21-22); os que podem corrigir seus erros (1383a20); os que podem confiar em seus recursos, bonança, em especial no de proteção (1383a20-21)²⁸¹. Do mesmo modo então, os alvos dessa afecção são aquelas pessoas e situações diante das quais se alguém se assegura. E a partir de 1383a25, as disposições são brevemente investigadas; porém, ao contrário do que ocorre em relação ao medo, pouco mais se oferece sobre a característica da impressão (‘φαντασία’) de que a salvação está próxima. Em relação à dor e ao prazer, é dito somente que o sujeito seja por haver escapado de muitos perigos, seja por ser cumulado de sucesso sem perigos – o que opõe quem está seguro por conhecer o perigo e por desconhecê-lo – se torna ‘ἀπαθείς’, não é afetado, é indiferente ao temível e está seguro (1383a25-29).

Ora, tal dado não é irrelevante, porquanto seria difícil definir como uma afecção (‘πάθος’) o que acomete um sujeito ‘ἀπαθείς’²⁸². O mesmo problema, mutis mutandis, deverá ser abordado em relação à desvergonha (‘ἀναισχυντία’).

A afecção seguinte, a sétima até agora, seria a vergonha. É definida primeiramente assim: “ἔστω δὴ αἰσχύνῃ λύπη τις ἢ παραχῇ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων²⁸³” (1383b11-14). Novamente definida desta forma: “περὶ ἀδοξίας φαντασία ἐστὶν ἡ αἰσχυνή” (1384a22-23). Pela definição apresentada, o padrão “λύπη τις ἢ παραχῇ”

²⁸⁰ Chiron, 2007: 292, n.14; Rapp, 2002: v.II, 626-627.

²⁸¹ Sobre a oposição entre alvos do medo e da segurança, Rapp (id.: v.II, 627).

²⁸² ibid.: v.II, 631.

²⁸³ “seja portanto a vergonha uma dor ou perturbação sobre os males presentes ou passados ou futuros, que parecem levar à perda da reputação”

se repete, associado, dessa vez, à qualquer aparência que leve à perda da reputação (“περὶ²⁸⁴ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν”), mas não direta e originariamente à impressão (‘ἐκ²⁸⁵ φαντασίας’) de um mal destrutivo, como no caso do medo²⁸⁶. A definição deixa relativamente em aberto se as coisas pelas quais alguém se envergonha dizem respeito somente à própria pessoa ou não; igualmente em aberto está a descrição sobre as pessoas diante de quem alguém se envergonha, ou melhor, se diante de qualquer um ou não²⁸⁷. Em relação ao primeiro, é possível afirmar que o mal que causa a perda da reputação precisa de algum modo ser relacionado direta ou indiretamente ao indivíduo, se se entender a perda da reputação nesse sentido. Ainda é possível afirmar que a afecção ocorre simplesmente por causa da opinião relevante, para esse efeito, segundo a qual o sujeito está ligado ao fato ou ato.

Em relação ao segundo ponto em aberto, o próprio filósofo parece reconhecer essa fraqueza em 1884a23 e seguintes. Pois a partir dessa passagem aborda as classes de pessoas diante de quem se sente vergonha, o que redundaria em dizer que não se é afetado diante de qualquer um. Investiga-se assim o alvo dessa afecção, na medida em que ela está direcionada a um objeto. São as pessoas a que se admira e os admiradores; são os rivais e concorrentes; são os demais, cuja opinião é tida por respeitável, como os prudentes. Por outro lado, são alvo dessa afecção aqueles que podem e os que se ocupam de trazer a público os atos que causam vergonha. Vê-se, assim, quatro classes básicas: as três primeiras se redutíveis a uma única classe – à das pessoas cuja opinião se leva em consideração – que possui uma característica relevantes para o indivíduo afetado; a quarta referindo a quaisquer pessoas – incluindo obviamente às da primeira classe – desde que em situação de testemunhar e poder divulgar o erro vergonhoso ou tendo por característica ocupar-se de testemunhar e divulgar esses atos e fatos.

A respeito das causas da vergonha, Aristóteles é extremamente claro e isola uma causa principal e duas subsidiárias. O principal objeto de vergonha seriam os atos efeitos de algum vício de caráter (1383b16-18); subsidiários seriam o fato de não possuir bens a que se faz jus²⁸⁸ (1384a11s.) e a sofrer um ato conducente à infâmia (1384a15s.). Os indícios (“καὶ τὰ σημεῖα”) desses objetos também são causa de

²⁸⁴ Grifo nosso.

²⁸⁵ Grifo nosso.

²⁸⁶ Apesar do que parece permitir o paralelismo entre medo e vergonha, Aristóteles não sugere em nenhum momento que a vergonha seja uma espécie de medo (Rapp, 2002: v.II, 630)

²⁸⁷ *id.*: v.II, 630.

²⁸⁸ Redutível ao primeiro, se for correta a interpretação, proposta por Rapp, segundo a qual não participar de algo belo a que se faz jus seria algo feio e condenável e efeito de algum vício (*id.*: v.II, 635).

vergonha (1384b17-18)²⁸⁹. Por conta do objeto da vergonha se vê quão profundamente atrelada está a uma dada moral. Ligada à noção de feio e de vício e – indiretamente à de belo e de excelência moral – essa afecção seria moralizante e quiçá por isso representasse a afecção da parte racional da alma em escritos platônicos²⁹⁰ e do jovem Aristóteles²⁹¹.

Finalmente, a respeito das disposições daquele que se envergonha (1384b25 s.): envergonha-se, primeiramente, se há pessoas nas condições descritas, diante das quais se é afetado pela vergonha; segundo, se o indivíduo está relacionado a pelo menos um ato ou fato vergonhoso; terceiro, se pode ser descoberto, se está a ponto de ser visto por aquele cuja opinião importa ou que pode ou busca divulgar erros alheios.

A desvergonha, por outro lado, é definida ato contínuo à definição da vergonha. O texto diz o seguinte:

ἡ δ' ἀναισχυντία ὀλιγοῖα τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα [sc. περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων]²⁹², 1383b14-15.

Ou seja, é certo desprezo e indiferença pelas mesmas coisas diante das quais alguém se envergonha.

Não é a primeira vez que uma afecção não é associada nem à dor nem ao prazer. Assim como no caso de θάρσος (segurança), é, pelo menos num sentido, associada à ἀπάθεια (indiferença, um não ser afetado ou emocionado por), o que faria com que fosse difícil vê-la como uma afecção²⁹³.

A reconstrução acima abarcaria casos em que por algum motivo, o sujeito seria indiferente ao aparecimento de coisas que levam à perda da reputação. Conforme foi visto acima, não por qualquer motivo, nem diante de qualquer um, nem em qualquer situação alguém se envergonha. Ora, faltando um desses requisitos, faltará um dos fundamentos para o sofrimento característico da vergonha. Portanto, tal como a calma e a segurança, a desvergonha parece redundar no dissolver da vergonha²⁹⁴.

A nona afecção do *Tratado* seria a da gratidão. Muito se debate a respeito de seu *status* e, mais grave, a respeito do próprio evento psicofísico que descreve. Pesquisas mais recentes vem revertendo uma tendência – clara pelo menos nas traduções inglesas

²⁸⁹ O segundo objeto para a vergonha também seria a causa para a emulação (ζήλος).

²⁹⁰ *República*, 571c1 s. Apesar da concepção platônica de vergonha variar (*Leis*, 646e–647b). Sobre esse ponto específico, a dissertação apenas reproduz a posição de Knuuttila (2004: 12-13)

²⁹¹ *Top*, 126a5s.

²⁹² “[seja portanto] a desvergonha, por outro lado, certo desprezo e indiferença a respeito das mesmas coisas [scil. sobre os males presentes ou passados ou futuros, que parecem levar à perda da reputação]”

²⁹³ **Rapp**, 2002: v.II, 631.

²⁹⁴ **id.**: v.II, 644.

da obra – a se entender “χάριν ἔχειν” como “gentileza”, “fazer uma gentileza”, o que pareceria impor a gentileza como afecção a ser abordada²⁹⁵. Konstan objeta contra isso, entre outras coisas dizendo que “fazer uma gentileza” seria antes “χάριν φερεῖν”²⁹⁶. Quanto à afecção referente ao favor define desta maneira:

ἔστω δὴ χάρις, καθ’ ἣν ὁ ἔχων λέγεται χάριν ἔχειν, ὑπουργία τῷ δεομένῳ μὴ ἀντὶ τινος, μηδ’ ἵνα τι αὐτῷ τῷ ὑπουργοῦντι ἀλλ’ ἵνα τι ἐκείνῳ²⁹⁷, 1385a17-19.

Ocorre neste caso que a afecção descrita é definida indiretamente e talvez incompletamente²⁹⁸, ambos sendo dois ingredientes prenhes de desentendimentos. ‘Χάρις’ possui vários significados, tais como ‘favor’, ‘benevolência’, ‘graça’. É isso o que se define e, portanto, o capítulo se abre tratando da ação de quem presta um serviço a outrem. O que parece excluir a benevolência ou gentileza, como alternativas de tradução, é o fato do serviço ser útil ao necessitado por causa de um desejo doloroso, uma urgência sua, o que parece excluir a espontaneidade implicável na noção de gentileza ou de benevolência²⁹⁹.

A afecção em foco corresponde àquele que possui, detém, tem interesse no favor prestado e que corretamente é dito “χάριν ἔχειν” ou “possuir o favor” e “estar grato”, “ser agraciado”. Portanto, se a gratidão depende da definição do favor prestado ao necessitado para subsistir, é porque ela constitui a principal condição daquela e o benfeitor, o agente, é propriamente o alvo da afecção³⁰⁰.

A graça, o favor é essa condição fulcral para a gratidão, desde que prestado a um necessitado no interesse somente desse. A noção de favor, por sua vez, precisa atender a certas condições e ser examinada criticamente à luz das categorias, porque atende a uma necessidade específica, em circunstâncias específicas, o que, neste contexto, apoia ou desabona o motivo da gratidão. Essa elevada exigência em relação ao favor prestado

²⁹⁵ Rapp (2002: v.I,) traduz a expressão por “Dankbarsein” (“estar agradecido”), Konstan (2007: 156 s.) na mesma linha por “gratitude” (“gratidão”), Chiron (2007: 156 s.), concordando, por “obligance” (“gratidão”).

²⁹⁶ Konstan (2007: 156 s.) faz um breve recenseamento de traduções ocidentais da *Rhetorica*, pelo menos desde o medievo, para constatar a dificuldade em se chegar a um consenso. Também Rapp (2002: v.II, 645-648)

²⁹⁷ “Seja portanto o favor - no sentido em que de seu possessor se diz ser grato - um serviço prestado ao que dele necessita não em troca de algo, nem por interesse do que o presta, mas somente em proveito de quem o recebe”.

²⁹⁸ Chiron, 2007: 306, n.7.

²⁹⁹ “Spontaneous munificence (as opposed to the generosity that accompanies love or affection) is not an emotion for Aristotle, for it fails to conform to the precondition for any *pathos*, namely, that it be a response or reaction to some stimulus or event.” (“Munificência espontânea (como oposta à generosidade que acompanha o amor ou afeição) não é uma emoção para Aristóteles, porque não se conforma à precondition de qualquer *pathos*, a saber, que ele seja uma resposta ou reação a um estímulo ou evento”, Konstan, 2007: 158).

³⁰⁰ Chiron, 2007: 305, n.2.

também milita contra a visão demasiado espontânea e genérica que outras traduções para ‘χάρις’ poderiam sugerir³⁰¹.

Isso se revela extremamente importante em discursos judiciais, políticos e laudatórios. O elemento crítico para determinar a existência e a dimensão do favor seria a noção de necessidade (δεήσις³⁰²). De modo que a exclusão da necessidade exclui o favor e a exclusão do favor, excluiria a gratidão.

A necessidade seriam então os desejos, sobretudo aqueles acompanhados de dor por sua não-realização. Preencher todos esses requisitos é necessário para descrever o objeto do favor e é justamente o ponto em que os esforços do orador devem se concentrar para perfazer ou dissipar a convicção do público³⁰³.

A presente afecção não possuiria nenhuma ligação direta com dor ou prazer³⁰⁴, salvo se fosse possível aproximar a noção de χάριν ἔχειν da noção de τὸ εὖ πάσχειν, o estar bem³⁰⁵, algo prazeroso e que ocorre quando o que se deseja acontece, segundo 1371a34-b4. Receber uma boa ação seria prazeroso, desde que ela atenda a um desejo do favorecido e nessa medida as duas noções se aproximariam.

Tal qual alguns dos demais casos de contra-afecções, a ingratidão ([τὸ] ἀχαριστεῖν³⁰⁶) pressupõe a exclusão de um dos elementos definitórios da gratidão. Por exemplo, se o sujeito se convencer de que o favor era interessado ou que o favor era obrigatório – como paga por outro serviço – ou que foi prestado visando a necessidade errada ou visando-a equivocadamente.

Em todos esses casos é possível persuadir-se – ou persuadir a outrem – de que não houve favor e, logo, não há lugar para a gratidão. Por isso, quiçá seja mais preciso

³⁰¹ Konstan, 2007: 163.

³⁰² “Δεήσεις δέ εἰσιν αἱ ὀρέξεις, καὶ τούτων μάλιστα αἱ μετὰ λύπης τοῦ μὴ γιγνομένου. Τοιαῦται δὲ αἱ ἐπιθυμίαι, οἷον ἔρως. Καὶ αἱ ἐν ταῖς τοῦ σώματος κακώσεσιν καὶ ἐν κινδύνοις· καὶ γὰρ ὁ κινδυνεύων ἐπιθυμεῖ καὶ ὁ λυπούμενος” (“Necessidades são os desejos, e dentre eles sobretudo aqueles acompanhados de dor quando não se realizam. Tais são os apetites, como o amor. Também os que surgem nos sofrimentos do corpo e nos perigos: pois quem corre perigo e quem sofre deseja sofregamente.”, 1385a21-25).

³⁰³ 1385a30-1385b5.

³⁰⁴ Rapp, 2002: v.II, 645.

³⁰⁵ Ou, segundo alguns tradutores, “receber uma bondade” (Chiron, 2007: 219), o que aproximaria ainda mais da noção de favor, principalmente pela sequência do texto.

³⁰⁶ Segundo *Intermediate Greek-English Lexikon*, ‘ἀχαριστεῖν’ significa ‘não sentir gratidão’ ou ‘exibir ingratidão’, em qualquer dos casos, por ser exatamente o verbo utilizado para exprimir a ação oposta à afecção da gratidão, não faria sentido pensar que a afecção de que o capítulo trata abordaria o ‘dar um bem gratuitamente’, ‘oferecer uma graça’, ao invés da leitura que aqui se propôs, baseado em Konstan. Desse modo, ‘χαρίζεσθαι’ e ‘ἀχαριστεῖν’ são opostos neste âmbito específico: o sentir ou não gratidão e o exibi-la ou não. É mais uma razão a militar a favor da tradução proposta por Rapp, Konstan e Chiron.

falar em ‘não-gratidão’, ao invés de ‘ingratidão’³⁰⁷, que é um termo equívoco em português.

A piedade, décima primeira afecção em TE, é definida desta forma:

Εστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ καὶ αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται³⁰⁸, 1385b13-15.

Segue-se da definição que, tal como o medo e a vergonha, a piedade é uma certa dor (λύπη τις), e como o medo é uma dor associada à evidência, descoberta de um mal destrutivo ou doloroso. Ademais, esse mal iminente acometeria alguém que não o merece e poderia plausivelmente acometer também aquele que se apieda, ou um dos seus próximos, parentes ou amigos. Difere do medo, porém, porque faz referência ao merecimento do mal infligido.

Logo se vê que o primeiro indício para compreender o nexo de causalidade típico dessa afecção advém de sua própria definição. Como certa dor ἐπὶ (‘sobre’) – mas também ‘por causa de’³⁰⁹ – um determinado mal, a piedade depende desse reconhecimento para ocorrer. A característica do texto aristotélico do *Tratado das Emoções*, tal como é legado nos manuscritos, é certa oscilação entre as preposições que sugeririam uma explicação causal. De todo modo, seja essa dor sobre esse mal, seja sobrevivendo a esse mal, não pode sugerir o texto outra coisa senão um nexo causal. O mal de que trata a definição será retomado a partir de 1386a4, e Aristóteles o reduz à expressão ‘ἐλεεινά’ (coisas diante das quais se sente piedade), tal como fizera com as coisas temíveis e as seguras. São ἐλεεινά os eventos dolorosos e penosos desde que destrutivos, os arruinadores e os males fruto do acaso. Ελεεινά, ou a classe de coisas e eventos apiedáveis, nesse ponto, incluiria, portanto, eventos naturais – como a morte e velhice – e os sofrimentos deles decorrentes, eventos frutos do acaso – feiúra, tibieza – e os infligidos por outros seres humanos – tratamento vil, estupro etc. Tanto é o que diz sobre as causas da piedade.

Em relação aos alvos dessa afecção, seriam de dois tipos: primeiro aqueles que são conhecidos (γινωρίμοι), desde que não demasiado próximos, caso em que a afecção

³⁰⁷ Porque em português ‘ingratidão’ poderia sugerir o não reconhecimento injusto de um favor prestado, quando essa contra-afecção seria antes o reconhecimento sem pelo menos umas das características do favor: gratuito, desinteressado e voluntário, prestado somente no interesse e em nome de uma necessidade do favorecido.

³⁰⁸ “Seja, portanto, piedade uma dor por um mal conspícuo, destrutivo ou doloroso, a atingir alguém sem motivo, ao qual também se estaria suscetível ou alguém dentre os seus, e isso quando ele parece próximo”

³⁰⁹ A preposição neste caso rege o caso dativo de seu complemento nominal, para este tipo de relação, admite-se ἐπί com sentido de ‘por causa de’ (Smyth, 1968: 379).

suscitada será o medo³¹⁰; segundo, os semelhantes em razão da idade, caráter, aparência, disposição, classe social, estirpe³¹¹. Quanto à disposição, a partir de 1385b16, revela-se aqui uma estrutura semelhante à do medo. Estaria inclinado à piedade quem crê poder sofrer um mal semelhante ou próximo daquele que testemunha. Por isso não estão propensos a essa afecção os que sofreram demasiado, por estarem indiferentes ao sofrimento, nem os que se julgam felizes, por crerem possuir todos os bens – dentre os quais os recursos para os proteger. Esses assim dispostos não seriam afetados. Dispostos, contudo, a se crerem passíveis de um mal destruidor e doloroso e diante do evento que interpretam dessa maneira, desde que sobrecaindo sobre um alvo adequado, serão afetados pela piedade. E, no âmbito do discurso judicial, deliberativo ou epidítico, será importante ao orador confirmar ou afastar esses elementos, todos condicionantes para a ocorrência da afecção.

Após abordar a piedade, o filósofo esboça um sistema de opostos a ela, composta por piedade oposta ao indignar-se e duas emoções inominadas reciprocamente opostas³¹². A piedade seria contrária ao indignar-se diante de algo, porque a dor desse sobrevem à manifestação, à descoberta de um sucesso (εὐπραγία) não merecido. Esse indignar-se é definido assim:

Αντίκειται δὲ τῷ ἐλεεῖν μάλιστα μὲν ὁ καλοῦσι νεμεσᾶν· τῷ γὰρ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις ἀντικείμενόν ἐστι τρόπον τινὰ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἥθους τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις εὐπραγίαις. Καὶ ἄμφω τὰ πάθη ἥθους χρηστοῦ· δεῖ γὰρ ἐπὶ μὲν τοῖς ἀναξίως πράττουσι κακῶς συνάχθῃσθαι καὶ ἐλεεῖν, τοῖς δὲ εὖ νεμεσᾶν³¹³, 1386b8-11.

Opostas nesse sentido limitado, ambas formam, todavia, um par do ponto de vista do caráter e, *a fortiori*, da disposição, se for certo que o caráter possui alguma influência sobre a disposição. Se isso estiver correto, nesse quesito, ambas seriam opostas à inveja³¹⁴. A indignação é definida novamente em 1387a8-9: “εἰ γὰρ ἐστὶ τὸ

³¹⁰ 1386a18-19.

³¹¹ 1386a25-26.

³¹² É útil reproduzir o esquema elaborado por Rapp (2002: v.II, 660) para compreender esse esboço de pares de opostos. “Εὐπραγία” e “κακοπραγία” foram traduzidos por “sucesso” e “infortúnio” respectivamente:

dor sobre	imerecido	infortúnio:	piedade
alegria sobre	merecido	infortúnio:	emoção inominada 1
alegria sobre	merecido	sucesso:	emoção inominada 2
dor sobre	imerecido	sucesso:	o indignar-se

³¹³ “Contrapõe-se ao apiedar-se sobre o que chamam de indignar-se; pois doer-se pelos infortúnios não merecidos é contraposto de algum modo e advem no mesmo [tipo de] caráter que o doer-se pelos sucessos não merecidos. E ambas as afecções são próprias aos caracteres dos homens de bem; é preciso, portanto, apiedar-se de e condoer-se pelos que vão mal sem merecer, e indignar-se com os que vão bem [sem merecer]”. Essa é uma das poucas passagens em que τὰ πάθη tem um significado mais neutro de ‘afecção’ ou ‘emoção’.

³¹⁴ 1386b11-12; 1388a35-36.

νεμεσᾶν λυπεῖσθαι ἐπὶ τῷ φαινομένῳ ἀναξίως εὐπραγεῖν, πρῶτον μὲν δῆλον ὅτι οὐχ οἷον τ' ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς νεμεσᾶν”³¹⁵.

Não seriam, portanto, quaisquer bens os capazes de causar a dor de que trata o filósofo. A partir de 1387a6, sua causa – ou melhor, seu objeto – é abordada com mais minúcia. Como a própria definição da afecção parece exigir, o indignar-se se volta contra os bens que podem ser obtidos sem merecimento³¹⁶, como riqueza e poder, atributos cabíveis aos mais excelentes e por eles demandáveis. Por causa da restrição que esse critério representa, as virtudes são excluídas da lista desse objetos.

A disposição do indignado sendo conforme o seu caráter, que é honesto (“ἡθους χρηστού”), seriam afetados, em geral, aqueles que crêem merecer a posse daquilo que outros não merecem (1387b11-12). Dentre esses se distinguem os que merecem e possuem os bens que outrem possui sem merecer (1387b5-7); então, como os merecem aqueles que são bons (“ἀγαθοὶ”) e honestos (“σπουδαῖοι”), esses, por serem assim, também estariam dispostos à indignação (1387a14; 1387b7-8); aqueles que gostam de honrarias e desejam certas vantagens, quando o que desejam é obtido por outrem sem merecimento (1387b9-10). Conforme sugestão dos próprios manuscritos – 1387a13-15 – o filósofo parece expor nesse ponto a necessidade de haver uma harmonia entre os a honraria merecida – por esforço próprio ou por natureza – e os bens possuídos.

A honra merecida se deveria tanto ao valor e a excelência do caráter do indivíduo, quanto à nobreza, beleza e, em suma, aos bens que deve ao seu nascimento³¹⁷. Portanto, diante de sua elevada estirpe ou de seu bom caráter, nada impedindo que os dois se combinem, poderá o indivíduo reivindicar as honras que merece e indignar-se diante dos bens obtidos sem esforço moral ou origem social que os justifique. Se o que aqui se apresenta for aceito, então aos bem nascidos seria permitido indignar-se também pelos bens naturais, ou seja, dons concedidos aos que não os merecem. Isso introduz uma modificação no conjunto de causas exposto mais acima³¹⁸.

São diferentes piedade e o indignar-se em relação aos alvos aos quais se voltam. Enquanto a piedade é um comiserar-se por uma dor alheia imerecida, abatendo-se sobre

³¹⁵ “pois se o indignar-se é um doer-se pelo sucesso aparente não merecido, primeiro é evidente que o indignar-se não ocorre por todos os bens”.

³¹⁶ Rapp, 2002: v.II, 661.

³¹⁷ Aqui se segue a leitura de Rapp (2002: v.II, 662) e de Chiron (2007: 316, n.6).

³¹⁸ Rapp (2002: v.II, 661-662) exprime a consciência dessa questão e aqui se adota a solução por ele proposta: primeiro, a inclusão de dons naturais como objeto de indignação corresponde ao estado dos manuscritos como recebidos; segundo, dado que a inveja possui o mesmo conjunto de objetos que a indignação – ou pelo menos esse é o compromisso do texto aristotélico em 1387b23-25 – e não haveria motivos textuais para excluir os dons naturais como objetos de inveja, então eles deveriam ser incluídos como objetos de inveja.

alguém próximo ou semelhante, o indignar-se ocorre aparentemente diante de qualquer pessoa, desde que não mereça os bens que possua.

Posto à parte o caso daqueles que conseguem mais do que merecem – o que é central e definatório aqui, mas já foi mencionado – o alvo dessa afecção, por um lado, seria tanto aquele que conseguiu um bem há pouco tempo, quanto o que conseguiu ainda outros bens por causa de bens recém-adquiridos. Por outro lado, seria indignante igualmente tanto alguém que desafie outrem no mesmo domínio, quando é sabidamente mais fraco, quanto em domínios diferentes, Aristóteles fornece o exemplo do músico que tentar vencer o justo para provar ser melhor do que esse³¹⁹.

A piedade também seria oposta à inveja. Essa recebe duas definições, primeiramente na seção dedicada à indignação e posteriormente em seção própria: “ἐστὶ ὁ φθόνος λύπη τις ἐπὶ εὐπραγία φαινομένη τῶν εἰρημένων³²⁰ ἀγαθῶν περὶ τοὺς ὁμοίους, μὴ ἵνα τι αὐτῷ, ἀλλὰ δι’ ἐκείνου³²¹”, 1387b23-25.

A primeira passagem dizia o seguinte: “λύπη μὲν... παραχώδης καὶ ὁ φθόνος ἐστὶν καὶ ἐπὶ εὐπραγία, ἀλλ’ οὐ τοῦ ἀναξίου ἀλλὰ τοῦ ἴσου καὶ ὁμοίου³²²”, 1386b17-19. Trata-se, então, claramente de uma dor pelo sucesso alheio, não porque seria imerecido. A inveja, em *TE*, não comporta qualquer menção ao merecimento do bem invejado, no que difere da afecção anterior. É semelhante, contudo, ao indignar-se, porque tampouco se refere à proximidade ou parentesco daquele que suscita a afecção.

A afecção ocorre porque certa pessoa, um semelhante³²³, possui certo bem, mas ocorre não porque se gostaria de possuí-lo também, senão porque se gostaria que a pessoa não o possuísse.

Deste modo então poderia ser decomposta a definição dada acima: 1) a inveja é certa dor; 2) sobre aparente sucesso; 3) em relação à riqueza, poder, beleza, nobreza

³¹⁹ 1387b1-3.

³²⁰ Rapp (*id.*: v.II, 668-671) defende tratem-se dos bens indignantes; Chiron, dos bens de que trata capítulo 5 e 6 do livro I (2007: nota *ad loc.*); segundo esse, portanto, os bens do corpo seriam saúde, beleza, vigor, estatura, compleição; os bens exteriores são a nobreza de nascença, os amigos, as riquezas e as honras; os bens da alma são virtude – inteligência, coragem, temperança e justiça.

³²¹ “a inveja é uma dor diante do manifesto sucesso disponível aos semelhantes, em termos dos bens citados [*sc.* objetos de indignação], não porque não couberam a si próprio, mas porque couberam àqueles”

³²² “a inveja é então uma dor perturbadora por um sucesso, não porque [seja] imerecido, mas porque acontece a um igual e semelhante”

³²³ Como se verá adiante, nesse ponto a inveja se assemelha à emulação.

etc., os bens objeto do indignar-se; 4) diante de pessoa semelhante; 5) por causa dessa pessoa, não para que se obtenham os mesmos bens, mas para impedi-la de os possuir³²⁴.

O objeto da inveja são, num primeiro momento, os mesmos bens objeto do indignar-se: riqueza, poder e, nos casos mencionados acima, beleza e nobreza – ponto ‘3’ acima. A partir de 1387b35, porém, Aristóteles expõe com mais detalhe quais seriam as causas ou objetos dessa afecção. Seriam basicamente de quatro tipos: atos e propriedades por cujo meio se busca fama e honra e se deseja reputação (1388a1-2); tantos quanto os que são dons da boa fortuna, golpes de sorte (εὐτυχήματα)³²⁵; bens a que se deseja ou que se crê deverem pertencer a si (1388a2-4); bens que incrementam a superioridade ou minoram a inferioridade (1388a4-5).

Vê-se que, se a lista de bens invejáveis é a mesma daqueles indignantes, por definição, a descrição do objeto dessa afecção introduz mudanças de perspectiva. Não vigoraria mais a perspectiva segundo a qual deveria haver harmonia entre honrarias merecidas e bens possuídos; não há referência direta ao merecimento, senão ao não-merecimento e para excluí-lo como critério (1386b17-19; 1387b23-25). O objeto constitui, neste caso, o conjunto de bens os quais alguém deseja obter (1388b2-4), buscando impedir que outrem os obtenha (1388a35-38).

Em relação aos alvos dessa afecção, dado o tratamento que lhes é dedicado, se vê que são aqueles que, de certa maneira, incorporam o objeto e causa da afecção. Assim os apresenta a partir de 1388a5: pessoas que possuem bens que desejamos ou que outrora possuímos³²⁶ – como os concorrentes³²⁷, rivais³²⁸, semelhantes por idade, lugar, aparência, estirpe etc³²⁹. –; pessoas que conquistaram os mesmo bens facilmente, rapidamente³³⁰, menos dispendiosamente³³¹.

Como já está bastante assentado, o caráter que dispõe alguém à inveja é dito vil (1388a35-36): τό δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαύλων³³². Dado esse princípio para suas disposições, está disposto à inveja os que possuem quase tudo, pois se crêem assediados por todos os lados (1387b28-30); os que são honrados por sua sabedoria ou felicidade

³²⁴ Rapp, 2002: v.II, 667. O ponto ‘5’ é explicado utilizando-se de texto que diferencia inveja de emulação: por causa de uma – a emulação – se buscam os bens, por causa da outra – a inveja – se busca que o próximo não os tenha (1388a35-38).

³²⁵ 1388a2.

³²⁶ 1388a19-21.

³²⁷ 1388a13-16.

³²⁸ 1388a8-11.

³²⁹ 1387b25-28; 1388a5-8; a11-13; a16-19.

³³⁰ 1388a22-23.

³³¹ 1388a21-22.

³³² “o invejar é vil e próprio aos vis”.

(1387b30-31); os que amam a honra mais do que os que não a amam (1387b31-32); os que se julgam sábios; os que buscam boa reputação em algo são invejosos em relação a isso (1387b3-34); os mesquinhos, por tudo lhes parecer grande.³³³

A afecção seguinte é a emulação³³⁴: “ἐἰ γὰρ ἐστὶν ζῆλος λύπη τις ἐπὶ φαινομένη παρουσίᾳ ἀγαθῶν ἐντίμων καὶ ἐνδεχομένων αὐτῷ λαβεῖν περὶ τοὺς ὁμοίους τῇ φύσει, οὐχ ὅτι ἄλλῳ ἀλλ’ ὅτι οὐχὶ καὶ αὐτῷ ἐστὶν³³⁵”, 1388a32-35.

Portanto é (1) certa dor (2) associada à presença de bens honrosos (ἐντίμων) e (3) alcançáveis para si (4) e que couberam a pessoas por natureza semelhantes. Ademais, essa afecção (5) dispõe o indivíduo a buscar o objeto³³⁶, o que seria seu aspecto prático³³⁷. Diferencia-se das três anteriores em alguns sentidos; primeiro em relação à inveja, a emulação é uma afecção prática; segundo, a precisão sobre a honra dos bens demarca uma diferença em relação ao indignar-se a à inveja. Se essas excluíssem então de seu objeto a virtude, a emulação a reinclui, sem eliminar a possibilidade dos demais bens – riqueza, poder, etc. – serem honrosos e – nesse sentido – objeto de emulação. Terceiro, à semelhança da inveja, o objeto da emulação não abrange o critério do merecimento. Quarto, diferente da piedade e como o indignar-se e a inveja, não se faz referência à proximidade do alvo dessa afecção.

Conforme explanado a respeito da definição, o objeto da emulação são os bens honrosos. Dentre esses se destacam as virtudes e o que for útil e benéfico (εὐεργετικά)³³⁸. A seção seguinte do capítulo trata dos que os possuem e, por isso, são alvo dessa afecção. São bens honrosos tanto as virtudes (1388b15-17), como alguma capacidade que permita distribuir bens aos outros, como políticos, oradores, generais (1388b17-18). Ainda são alvo as pessoas que servem de modelo, as conhecidas, aquelas de quem muitos querem ser amigos, as admiradas e as elogiadas em verso e prosa (1388b18-22).

Uma quinta diferença aparece, limitada a opô-la à inveja, coordenando-a com piedade e indignação, a respeito da disposição daquele sujeito a essa afecção. A

³³³ **Rapp**, 2002: v.II, 669-670.

³³⁴ Traduzir ‘ζῆλος’ por ‘emulação’ pode dar a entender uma acentuação de seu aspecto prático. Neste contexto, ‘emulação’, ‘emular’ é uma tradução imperfeita, contudo, parece a melhor. Portanto, deve-se pensar também em outros aspectos que motivam o sujeito a emular, e não somente na ação.

³³⁵ “a emulação é uma dor pela da presença evidente de bens honrosos e possíveis de se alcançar para si, disponíveis aos semelhantes por natureza, não porque couberam a outro senão porque não se os possui”.

³³⁶ 1388a35-37.

³³⁷ O que faz com que Rapp a chame de “handlungsbezogene Emotion” (2002: v.II, 675).

³³⁸ 1388b10-12.

emulação é algo digno e próprio aos dignos³³⁹ – ἐπικεικός ἐστιν ὁ ζῆλος καὶ ἐπικεικῶν – e, novamente, estão prontos a buscar os bens que ainda não possuem e crêem alcançáveis (1388a38-1388b1).

O desdém³⁴⁰, oposto da emulação, é definido e abordado desta forma:

Καταφρονούσιν δὲ τῶν ἐναντίων· ἐναντίον γὰρ ζῆλῳ καταφρόνησις ἐστὶ, καὶ τὸ ζηλοῦν τῷ καταφρονεῖν. Ἀνάγκη δὲ τοὺς οὕτως ἔχοντας ὥστε ζηλωσαί τινος ἢ ζηλοῦσθαι, καταφρονητικούς εἶναι τοῦτων τε καὶ ἐπὶ τοῦτοις ὅσοι τὰ ἐναντία κακὰ ἔχουσι τῶν ἀγαθῶν τῶν ζηλωτῶν. Διὸ πολλάκις καταφρονούσιν τῶν εὐτυχούντων, ὅταν ἄνευ τῶν ἐντίμων ἀγαθῶν ὑπάρχῃ αὐτοῖς ἡ τύχη³⁴¹.

Conforme o texto, se a disposição é fatalmente a mesma (Ἀνάγκη δὲ τοὺς οὕτως ἔχοντας ὥστε ζηλωσαί τινος ἢ ζηλοῦσθαι, καταφρονητικούς εἶναι...), a contrariedade se dá limitadamente em relação ao objeto e aos alvos que de certa forma o portam e o incorporam. O texto é igualmente claro e confirma essa inferência ao dizer que seu objeto é a presença dos males opostos aos bens que se emulam.

Se, portanto, e no limite dos compromissos teóricos que a *Rhetorica* está disposta a fazer³⁴², quem está disposto a emular é digno, então quem está disposto a desdenhar também o é. De modo que desdenhar os males opostos aos bens emuláveis seria um traço positivo de caráter. Pois, se é definitório aqui identificar males precisamente opostos aos bens emuláveis e exprimir de forma ativa esse juízo, então o desdém parece ser algo que auxiliando o sujeito perseguir as coisas certas. Exprime de forma ativa, porque o desdém (‘καταφρόνησις’) é uma espécie de desprezo (‘ὀλιγωρία’) e o desprezo é ato manifestando a opinião de que algo não tem valor

³³⁹ 1388a35.

³⁴⁰ É difícil encontrar traduções adequadas que ao mesmo sugiram a hierarquia entre ὀλιγωρία, como gênero, e καταφρόνησις, ἐπηρεασμός e ὕβρις, como espécies (1378b11 s.): para o primeiro se utiliza a palavra ‘desprezo’, ainda que ‘menosprezo’, ‘fazer menos de’ sejam opções; para o segundo, ‘desdém’; para o terceiro ‘despeito’; para o quarto, neste contexto, se utiliza a palavra ‘ofensa’. Com a intenção clara de traduzir as palavras, mas sem se comprometer a restabelecer a hierarquia entre as traduções em português, caso em que aparentemente ‘ofensa’ devesse ser o gênero.

³⁴¹ “Nos casos opostos desdenham; pois o desdém é o oposto da emulação, e o desdenhar do emular. Necessário é para os inclinados a emular alguém ou serem emulados, serem desdenhosos das coisas e diante daqueles que apresentam os males opostos aos bens que emulam. É por isso que freqüentemente se desdenham os que gozam de boa sorte, quando a sorte lhes vem desacompanhada de bens honrosos”, 1388b22-28. Em 1378b11-17, καταφρόνησις (‘desdém’) é dita uma das espécies de ὀλιγωρία (‘desprezo’): “ἡ ὀλιγωρία ἐστὶν ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον φαινόμενον... τρία δ’ ἐστὶν εἶδη ὀλιγωρίας, καταφρόνησις τε καὶ ἐπηρεασμός καὶ ὕβρις· ὃ τε γὰρ καταφρονῶν ὀλιγορεῖ (ὅσα γὰρ οἰοῦνται μηδενὸς ἀξία, τούτων καταφρονοῦσιν, τῶν δὲ μηδενὸς ἀξίων ὀλιγοροῦσιν)” (“O desprezo é ato manifestando a opinião de que algo não tem valor... três são as espécies de desprezo: desdém, despeito e ofensa: pois quem desdenha despreza (pois quantas coisas acreditam de nenhum valor, tantas são as que desdenham, ora as coisas que tem valor são desprezadas [logo, quem desdenha despreza]”). e o

³⁴² Ou seja, na medida em que a obra não está fazendo uma abordagem *ex professo* da excelência moral de um caráter e tampouco parece utilizar o vocabulário correspondendo à bondade, seriedade e honestidade num sentido mais profundo do que aquele utilizado cotidianamente e, melhor, no âmbito dos discursos públicos judicial, deliberativo e epidítico. Por isso a dissertação se limita a reivindicar um traço positivo de caráter para quem desdenha.

(1378b11 s.). Essa afecção não parece diretamente associada à dor ou prazer e, nesse sentido, possui uma estrutura semelhante à da desvergonha (ἀναισχυντία).

Por fim, Aristóteles fecha *TE* retomando a lista, mas com elementos diferentes: “λέγω δὲ πάθη μὲν ὀργήν, ἐπιθυμίαν καὶ τὰ τοιαῦτα, περὶ ὧν εἰπήκαμεν πρότερον³⁴³”. Em resumo, dezoito πάθη foram mencionadas em *TE*: raiva, calma, o amar, o odiar, medo, segurança, vergonha, desvergonha, gratidão, não-gratidão, piedade, o indignar-se, afecções inominadas 1 e 2, inveja, ἐπιχαιρεκακία (ou melhor, afecção inominada 3), emulação e desdém. Acrescida da ‘ἐπιθυμία’ (‘apetite’) e da διαβολή³⁴⁴ (‘calúnia’), seriam vinte na lista; se ἔλπις (‘esperança’), palavra utilizada na definição de segurança, for considerada uma afecção, vinte e uma.

A definição de πάθος na *Rhetorica*

Após esse breve resumo do *Tratado*, baseado na metodologia tripartite preconizada pelo próprio filósofo, seria possível induzir, não de maneira definitiva, a partir dos exemplos coletados e estudados, o que seria uma definição de πάθος até aqui. Para isso uma primeira observação seria obrigatória; é preciso lembrar que Aristóteles não está falando de ‘emoções’, ou pelo não do conceito de ‘emoção’ tal como se esperaria modernamente. Isso não significa que *TE* falhe em defini-la, estando aquém do que ele mesmo planejava.

Significa antes tentar realizar exatamente o que a noção de τὰ πάθη (1378a19 s.) prometia: abordar eventos à primeira vista psíquicos apenas, capazes de influenciar o julgamento de um decisor ou espectador, associados a dor e prazer. Ainda que ela não seja uma definição de ‘emoção’, ela delimita um conjunto de eventos – pelo menos psíquicos – que corresponde às afecções descritas acima. Isso tampouco significa que a questão abordada aqui não o auxiliará na investigação sobre a motivação humana e excelência moral tratadas nas obras éticas.

O que seria útil para melhorar esse esboço de noção seria, primeiro, tentar compreender padrões (tipo de definição, de causa, de objeto); depois, abordar características lógicas específicas do sistema de afecções (exaustividade, contrariedade,

³⁴³ “chamo então πάθη raiva, appetite e as demais, a respeito das quais já hemos tratado anteriormente”, 1388b32.

³⁴⁴ 1354a15 s.

complementaridade); terceiro, tentar separar o que pareceria discrepante neste contexto; por último, expor equívocos lógicos, do ponto de vista de Aristóteles, em *TE*.

Primeiro, observe-se somente o que cada πάθος é, ou melhor, o que Aristóteles afirma ser cada um. Se essa afirmação tiver alguma pretensão definitória, então classifica-la ajudaria a identificar tipos de afecção. Os padrões seriam basicamente seis; ou bem a afecção é (1) um desejo – ὄρεξις - e (1.1) um tipo de desejo – τὸ βούλεσθαι, ἐπιθυμία³⁴⁵ – como nos casos da raiva, o amar e o odiar, esse último por inferência. Ou bem (2) é certa dor (λύπη τις), caso da piedade, do indignar-se, inveja e emulação; e dentre essas afecções (2.1) certa dor e perturbação³⁴⁶ (λύπη τις καὶ παραχή), caso do medo e da vergonha. Um terceiro grupo (3) é daquelas afecções que podem ser definidas como um desprezo (ὀλιγωρία), como o desdém (καταπρόνησις); dentre essas haveria (3.1) as definidas como “ὀλιγωρία καὶ ἀπάθεια” (“desprezo e indiferença”), caso da desvergonha (ἀναισχυντία). Ou bem πάθος é definido como (4) uma expectativa (ἐλπίς τις), caso da segurança; ou bem (5) como um receber um serviço desinteressado, um possuir um favor gratuito (“χάριν ἔχειν”), ou bem (6) seria a negação de outra afecção, como a não-gratidão³⁴⁷ e, dentre essas, (6.1) a resignação e apaziguamento (“κατάστασις καὶ ἡρέμησις”), o dissipar de outra afecção³⁴⁸.

Um sétimo grupo eventualmente seria o das duas afecções inominadas, que são um alegrar-se, comprazer-se ou um não sentir dor (1386b23-31). O maior grupo claramente é o das afecções definidas como uma certa dor (‘2’ + ‘2.1’), formado por seis afecções. Os grupos ‘4’, ‘5’ são exemplificados com somente um elemento.

A gama de eventos que caberia nesses subgrupos é grande. Em relação ao estímulo para agir, abrangeria desde afecções associadas à mais flagrante tendência para a ação – o desejo de vingança – até a indiferença (ἀπάθεια). Se essa inferência for correta, em pelo menos um sentido se poderia dizer que uma afecção (πάθος) é um não ser afetado (ἀπάθεια): ἀπάθεια é πάθος, se desvergonha (ἀναισχυντία) for πάθος.

³⁴⁵ Se a enumeração de 1388b32 for levada ao pé da letra, excluído o tipo de apetite absolutamente irracional, porque sobre ele o discurso não teria qualquer influência. Leighton parece não levar o texto de 1370a19-20 e a25, quando afirma que “its [*epithumia*]’s operation occurs without involving reason” (“seu funcionamento [da *epithumia*] ocorre sem envolver a razão”, in: **Rorty**, 1996: 224); a dissertação remete à p.84, onde se tentou expor uma classificação do desejo segundo o envolvimento ou não da razão.

³⁴⁶ Neste ponto está se considerando o medo como “certa dor ou perturbação” no sentido de “certa dor e perturbação”, que é a leitura de Kassel para o manuscrito, justificada, segundo Grimaldi (1988: v.II, 88), já que em outras passagens fica claro não tratar-se de uma alternativa, senão de coordenação entre os elementos.

³⁴⁷ Que ao pé da letra seria “não possuir um favor gratuito”, já que gratidão é dita ser o “possuir um favor gratuito”.

³⁴⁸ **Rapp**, 2002: v.II, 597.

Muitos outros eventos psíquicos, pelo menos, seriam incluídos como afecções nesse caso³⁴⁹.

Ainda em relação ao que cada afecção é, observa-se que Aristóteles busca abordá-la sempre no quadro de um par de oposição, estudando a definição de cada pólo, buscando evitar que essa se esgote na relação de oposição apenas.

Segundo, em relação o que causa cada πάθος, suas causas ou condições para a ocorrência das afecções, deve-se analisar a oscilação no uso de preposições indicando causas e condições necessárias das afecções. Aquela de uso mais freqüente é ‘ἐπί’, utilizada para apresentar uma condição necessária da piedade, o indignar-se, afecções inominadas 1 e 2, inveja, emulação e desdém³⁵⁰. Outras condições necessárias para a ocorrência das afecções são introduzidas por uma gama de preposições: διὰ, ἐκ, μετα, περί e ἔνεκα. Todas elas apresentam um significado em comum; são capazes de exprimir a noção de causalidade³⁵¹. Surgem no *TE* para introduzir acontecimentos decisivos para a estimular e despertar a respectiva afecção, ou seja, sem eles certamente a afecção não será despertada.

³⁴⁹ Uma característica propriamente do texto aristotélico se refere ao uso da expressão ‘ἔστω’ (‘seja’) para introduzir praticamente metade das definições de τὰ πάθη. Trata-se do verbo ser conjugado na 3ª pessoa do singular de modo indicativo, aspecto imperativo, voz ativa. Essa expressão não introduz as definições do odiar, segurança, gratidão e não-gratidão, indignar-se, inveja, emulação, desdém, excluindo aquelas afecções apenas mencionadas (afecções inominadas 1 e 2 etc.). Muito se discute a respeito de como interpretar seu valor: o filósofo estaria apresentando uma definição que aceita plenamente ou estaria lançando uma definição em caráter provisório e inspirada em opiniões reputadas? Fortenbaugh acredita se tratar de definições aceitas pelo filósofo, porque a expressão seria utilizada no âmbito da Academia para tal (*apud* Irwin in: Rorty, 1996: 171, n.14), Rapp é mais cauteloso (2002: v.II, 335-336) e aponta cinco hipóteses interpretativas para seu uso. Na melhor delas (‘v’), as definições não só seriam incompletas, como sua introdução por ‘ἔστω’ indicaria justamente a consciência filosófica desse déficit; Irwin argumenta contra Fortenbaugh (in: Rorty, 1996: 171, n.14) justificando também uma certa cautela. Cope (1988: v.I, 97), por sua vez, fala em “definições populares”, comentando a definição de ‘εὐδαιμονία’ dada no primeiro livro da *Rhetorica*, 1368b14 s.: “The popular character of these definitions is marked by the introductory ‘ἔστω’, ‘let it be taken for granted’; no demonstration is required, any current notion of good will serve our purpose.” (“O caráter popular dessas definições é marcado pelo ‘ἔστω’ introdutório, ‘seja concedido afirmar’; nenhuma demonstração é requerida, qualquer noção de Bem servirá ao nosso propósito”). É questão muito comentada no âmbito da filosofia aristotélica das emoções; caberia relembrar, no entanto, que em todas as ocorrências a expressão ‘ἔστω’ vem acompanhada da partícula ‘δή’, ponto infelizmente pouco comentado; segundo Smyth (1968: 646-647) essa é partícula pospositiva, servindo para reforçar o antecedente, conferindo-lhe maior precisão, assertividade e exatidão, ou como índice de clareza, evidência, naturalidade e obviedade da noção a ser apresentada. A recorrência da partícula, apesar de não decidir a questão, serviria para afastar a empreitada aristotélica do senso comum ou das definições de caráter popular. Rapp equipara a expressão a ‘ὑποκείσθω’ (‘seja concedido supor’), que serve para estabelecer uma posição de partida, que para todos os efeitos não precisa de mais justificativa (*id.*: v.II, 335-336), ainda que no caso de ‘ἔστω’ o emprego do método tripartite sirva para justificar a posição exposta na definição. Essa solução tampouco decidiria completamente a questão já que outras definições, com as mesmas características, são introduzidas por ‘ἔστιν’ (‘é’) no próprio *Tratado das Emoções*.

³⁵⁰ O oitavo caso seria o da ἐπιχειρηκακία, que não é nomeada, mas é descrita em 1386b32-1387a3 e 1388a24-27.

³⁵¹ Smyth, 1968: 365-388.

Ainda em relação às causas de cada πάθος, outros padrões podem ser encontrados. Em cinco casos a condição necessária à afecção textualmente é dita ‘manifesta [para o indivíduo]’, ‘conspícua [para o indivíduo]’, ‘aparente [para o indivíduo]’ (φαινόμενη ou φαινόμενον), no caso da raiva, da piedade, do indignar-se, da inveja e emulação. Em outros quatro casos o mesmo adjetivo parece estar elíptico ou porque o contexto imediato já menciona essa qualificação – caso das afecções inominadas 1 e 2 – ou porque o esquema de opostos favoreceria essa interpretação, caso do desdém (καταφρόνησις) e da não nomeada ἐπιχαιρεκακία. O uso do adjetivo, calcado na forma médio-passiva do particípio do indicativo, sugeriria, então, algum grau de interesse, reflexividade e, semanticamente, de interpretação do evento³⁵².

Em um caso (vergonha ou αἰσχυνή), τὰ φαινόμενα (‘coisas aparentes’, ‘evidências’, ‘impressões’, mas talvez também ‘coisas ditas’, ‘opiniões’) é o próprio objeto da condição necessária à afecção. Nesse caso, a própria aparência leva à vergonha, a aparição, manifestação, evidência de atos e fatos obras de algum vício. Em dois casos – medo e segurança – a imaginação (φαντασία), ou melhor, o que dela resulta – uma impressão – é o próprio objeto da condição necessária. Cabe lembrar que a palavra ‘φαντασία’ é da mesma raiz de φαίνω (‘faço aparecer’, ‘exponho’, ‘exibo’) e, obviamente, de φαίνομαι (‘parece-me’, ‘aparece para mim’) e, portanto, de φαινόμενη, φαινόμενον e φαινόμενα, que são as formas respectivamente singular feminina, singular neutra e plural neutra do particípio médio-passivo do indicativo.

Estariam excluídos desse padrão a gratidão e a não-gratidão, porque não mencionariam em suas definições uma semelhante família de termos para qualificar seus objetos e causas. O caso do amar e do odiar é especial. Todavia, outros termos são mobilizados para indicar algum tipo de avaliação, excluída a não-gratidão, para qual essa menção não existe. Para que o objeto do ódio se dê propriamente e cause essa afecção, basta algum tipo de avaliação sobre as características do odiado, contrariamente à raiva, que depende de um ato pontual exprimindo o desprezo: “ὅν γὰρ ὑπολαμβάνωμεν εἶναι τοιόνδε, μισοῦμεν”, 1382a4-5.³⁵³

³⁵² **id.**: 390-394.

³⁵³ “pois basta que o consideremos de tal maneira [*i.e.* possuidor de uma característica por nós odiável], que o odiamos”.

Para o amar, conforme se indicou acima, utilizou-se a preposição imprópria³⁵⁴ ‘ἔνεκα’, ‘por conta de’, ‘por causa de’, ‘com vistas a’ para exprimir essa condição necessária em que se fundem causa e alvo da afecção.

Portanto, além dos elementos esboçados para a noção de ‘τὰ παθή’, sabe-se que cada afecção tem uma ou mais causas; que algumas dessas causas são externas ao indivíduo e estimulam nele alguma reação psíquica, pelo menos; que essas causas externas são um grupo complexo de eventos: abrangem desde o desejo relativamente irracional, se alguns tipos de ἐπιθυμία forem um πάθος, até a avaliação mais complexa sobre o valor ou qualidades de outrem, sobre a urgência de outrem, a perda da honra, o mérito e o reconhecimento esperado; e, por último, em relação às características gerais das causas, que existem alguns indícios de que o estímulo emocional, por assim dizer, dependeria em algum grau da interpretação do agente, ou ao menos algum grau de interesse pelo objeto.

Em termos de causas ainda, viu-se que alguns πάθη seriam oriundos do desejo de prazer (apetite ou ἐπιθυμία), outros se originam especialmente em alguma qualidade de uma ou mais pessoas (o amar, o odiar, o desdém); outras são voltadas para as ações alheias (raiva), o estado e os bens de outrem (a piedade, o indignar-se, a inveja, a emulação); ao passo que a vergonha se voltaria para a publicidade que os efeitos e os indícios de algum vício do próprio caráter teriam sobre sua reputação; mas também, alguns πάθη se voltam para eventos não necessariamente humanos (medo, segurança).

No que tange a associação das afecções ao prazer e dor, constatou-se que o filósofo menciona de maneira sistemática a relação de cada πάθος com prazer ou dor, com as seguintes exceções: calma, segurança, desvergonha, não-gratidão, desdém. Viu-se o segundo grupo de afecções, definidas como uma certa dor e uma certa dor e perturbação. Isso ofereceria uma prova indutiva de que não seria possível desprezar a associação da afecção com a dor, no âmbito da *Rhet*. Talvez seja essa a prova aduzida por Leighton, quando afirma textualmente, avançando um passo sobre a questão:

The link between emotion and accompanying pleasure and pain is to be understood in terms of a conceptual claim. Further, pleasure and pain are part of the emotion. Now, we must ask whether the pain felt in, say, fear, is unique to fear, or is it interchangeable with the pain of shame?... It may be tempting, then, to draw the modest conclusion: the pains and pleasures of different emotion types differ in number and intensity but not in kind.

³⁵⁴ Smyth, 1968: 388.

However, if we expand our horizons somewhat, I think we shall see the stronger position to be Aristotle's.³⁵⁵

A partir desse ponto, Leighton introduz teses éticas para defender a unicidade da dor ou prazer definitórios de cada afecção, argüindo que as teses aristotélicas sobre prazer e dor³⁵⁶ admitiriam que prazer e dor diferissem em gênero. A dissertação não adota esse argumento, por cautela, preferindo fundamentar qualquer inferência mais abrangente naquilo em que ambos os conjuntos de obras concordam.

Há bons indícios, por enquanto, para confirmar uma afirmação tão categórica quanto a de Zingano (2007: 151): “A paixão [a emoção] provém de uma opinião”, essa última podendo ser considerada um outro elemento na definição de cada emoção, elemento constitutivo, ou em termos dos AnPost, uma causa eficiente (FORTENBAUGH, 2002: 13 *et passim*), “ainda que Aristóteles não o tenha mencionado em suas tentativas de definição da emoção” (ZINGANO, 2007: 151). Aristóteles admitiria, por outro lado, em termos dos Top, que essa opinião, enquanto causa, fosse a diferença específica das afecções³⁵⁷. Incluir-se-ia aí, portanto, um elemento cognitivo ainda inexistente na definição geral, ao lado da lista e da dor e prazer.

A partir do que foi visto até aqui, se não é possível afirmar qual seria a lista ideal de afecções, exaustiva e completa, é possível afirmar que algumas afecções ficaram fora de TE, apesar de mencionadas: ἐπιχαίρεκακία, alegria com o infortúnio alheio³⁵⁸, (1386b32-1387a5; 1388a23-25); duas emoções inominadas (1386b23-31), uma que um alegra-se pelo merecido infortúnio de alguém, outra um alegrar-se pelo merecido sucesso; ἔλπις (esperança, expectativa), que é mencionada em 1383a16-18 no *definiens* da segurança. Como se espera haver mostrado, faltaria ainda um tratamento mais detalhado de algumas afecções. É o caso da calma, da desvergonha, do odiar, da não-gratidão e do desdém. Isso porque, para estudá-las foi necessário inferir suas características a partir de seus opostos (respectivamente raiva, vergonha, o amar,

³⁵⁵ “A ligação entre emoção e o prazer e dor acompanhantes é entendida em termos de uma proposta conceitual. Ademais, prazer e dor são parte da emoção. Ora, devemos nos perguntar se a dor sentida no medo, por exemplo, pertence somente ao medo ou se é intercambiável com a dor da vergonha?... Seria tentador, portanto, inferir uma conclusão modesta: as dores e os prazeres de tipos diferentes de emoção diferem em número e intensidade, mas não em gênero. Entretanto, se expandirmos nossos horizontes um pouco, acredito que possamos ver a tese mais forte de Aristóteles”, in: Rorty, 1996: 219.

³⁵⁶ Por exemplo em EN, 1175a22-28 (*idem*: 219-220)

³⁵⁷ Tratou-se disso ao se abordar a raiva: p.92. Foi Deslauriers, em seminário no Brasil em 2012, e instada por Zingano, que sugeriu essa possibilidade de definição.

³⁵⁸ O alemão possui a palavra ‘Schadenfreude’ que seria mais apropriada.

gratidão e emulação). Como se verá *EE*, *EN* e *MM* esclarecerão alguns pontos mais sobre algumas dessas afecções.

O *Tratado das Emoções* é um estudo que exaure a questão das emoções? Ora, conforme o que se acaba de ver, não. Isso porque, desde o primeiro grupo de afecções abordado acima, se vê que ‘emoções’ incluiria de maneira ambígua, aparentemente, o apetite e outras formas de desejo à lista de emoções³⁵⁹. É por isso que a dissertação ainda prefere traduzir τὰ πάθη por ‘afecções’. Segundo, Aristóteles menciona outras afecções além das abordadas, a respeito das quais, segundo o *TE*, não se sabe mais nada; terceiro, não trata com a mesma profundidade de todas. Logo ao abrir o *Tratado*, Aristóteles já deixava claro que haveria outras afecções na lista³⁶⁰ além das mencionadas, e tudo leva a crer que a lista poderia crescer.

Conforme o planejado, é útil dedicar uma pequena palavra aos equívocos lógicos detectados, de acordo com os critérios expostos no capítulo anterior³⁶¹. No curso dos estudos teóricos da retórica apenas apresentados, observa-se o uso de conjunção ‘e’ (no caso da vergonha) e disjunção ‘ou’, no caso do medo. Esse problema diz respeito, sobretudo, ao segundo padrão definitório encontrado, o qual ou conecta ou exclui reciprocamente dor e perturbação. Substituir a disjunção por uma conjunção seria uma leitura justificável do texto; dizer que a dor qualificaria a perturbação também seria uma posição justificável³⁶².

Nesse quesito, a dissertação ainda observa a presença mal esclarecida da expectativa ou esperança (ἐλπίς) no *definiens* da segurança. Viu-se, contudo, ao abordar essa afecção que o uso do termo talvez se refira, obscuramente, a uma passagem das *Leis* (644c1 s.), em que a segurança é definida como uma espécie de opinião sobre o futuro, a saber, uma expectativa de prazer. Mais luz se lança sobre a questão se se lembrar de que o próprio medo, oposto da segurança, é definido uma segunda vez como acompanhado por uma opinião antecipadora, uma expectativa (προσδοκία) de sofrer um mal destrutivo (1382b29-30).

³⁵⁹ “[S]ince two of the three types of desire that he recognizes (appetites and spirited desires) are cross-classified by him as emotional states, the emotions are even more isolated in that anomalous position [like desire they are an important member of the ethical and political psychological concepts without a full theoretical account]” (“já que dois dos três tipos de desejo que ele reconhece (apetites e impulsos) são classificados também por ele como estados emocionais, as emoções estão ainda mais isoladas naquela posição anômala [como o desejo, elas são um membro importante dos conceitos psicológicos da ética e da política sem uma explicação completa]”, **Cooper** in: **Rorty**, 1996: 238)

³⁶⁰ “καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.” (“e ainda outros [πάθη], tais quais esses, bem como os [respectivos] opostos.”, 1378a21-22).

³⁶¹ p.154 s.

³⁶² Ver p.96, n.269.

Outro caso mais grave de utilização de uma afecção no *definiens* de outra seria o da calma, dita ser a resignação, apaziguamento, aquietação da raiva (1380a8-9). Esse caso é mais gritante, porque raiva e calma são opostos; definir algo baseado na negação de um dos opostos seria um argumento frágil, segundo o próprio Aristóteles³⁶³, infringindo mais de uma regra dos *Top*.

Quanto ao uso das preposições, não se encontraria uma regra ou recomendação clara a respeito; tampouco se encontrou um comentário, entre filósofos e estudiosos, sobre como interpretar essa oscilação ou se ela tem, de fato, importância. No entanto, a dissertação não poderia deixar de apontar essa característica do texto do Estagirita, deixando à discrição dos leitores mais avisados sobre o assunto a decisão sobre a importância e a maneira correta de tratar essa oscilação.

³⁶³ Por exemplo, por não definir algo utilizando termos anteriores e mais conhecidos (*Top*, 141a25 s.); por definir um oposto por meio de um oposto (*Top*, 142a20 s.)

CAPÍTULO IV

Tà πάθη e filosofia prática

“ὅς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέη μήτ' ἄλλου ἀκούων
ἐν θυμῷ βάλληται, ὁ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνὴρ³⁶⁴.”

Aquele que se lança em ações irrefletidamente, ou porque não sabe pensar por si próprio ou porque não se deixa persuadir nem por outrem nem pelo melhor que tem em si, a razão, não merece elogio. É imprestável em dois sentidos, pelo menos: primeiro, é difícil saber como uma pessoa assim se guiará em relação a si e aos outros. Segundo, não deverá e, na verdade, nem poderia servir como modelo de conduta. Porém, para Aristóteles, não seria ocioso analisar o que significa ‘agir irrefletidamente’, ou melhor, ‘ser rojado pelo impulso’, e como e quando isso ocorreria a alguém. Não é ocioso na medida em que se oferecem assim chaves para o contrário disso, por exclusão, e ajuda a compreender o que é agir segundo a razão e o que deveria ser feito para que se consiga agir assim constantemente ao longo da vida: de modo previsível, equilibrado e razoável.

Resolver esse problema passa por saber o que leva o homem a agir. E, se for verdadeiro dizer que na constante interação com a realidade, com outros homens, ele cria hábitos, tendências e reações preferenciais, então parece ser importante saber como se dá essa interação com a realidade e como é afetado por ela e o que são essas afecções e, sobretudo, quais dessas afecções interessam a Aristóteles no âmbito da filosofia prática. Todavia, para expor o que Aristóteles compreende por ‘afecções’ nas éticas, na *Política* mas, sobretudo, na *Ethica Nicomachea*, é preciso remeter-se a outras questões. Nas éticas, essas questões são abordadas no âmbito de grandes investigações, abrangendo a construção de uma série de conceitos tais como felicidade, virtude, prazer e os atributos e partes da alma. A malha conceitual geral, que ajudaria a compreender o que o Estagirita realiza em *EN* e em que contexto o presente estudo se localiza, poderia ser assim resumida:

Aristotle's ethics and political theory are constructed round a closely knit family of psychological concepts: those of happiness (*eudaimonia*), virtue (*arête*), practical wisdom (*phronêsis*), action (*praxis*), state or habit (*hexis*), desire (*orexis*), pleasure and pain (*hêdonê* and *lupê*), choice or decision (*prohairesis*) – and the emotions or passions (the *pathê*)³⁶⁵. (COOPER in: RORTY, 1996: 239)

³⁶⁴ “quem nem pensa por si mesmo, nem escuta a outrem/ rojado pelo impulso, esse é um homem imprestável” (Hesíodo. *Trabalhos e os dias*, v. 296-297 em tradução própria).

³⁶⁵ “A teoria política e ética de Aristóteles estão calcadas, de uma maneira bem amarrada, em torno de uma família de conceitos psicológicos: aqueles de felicidade (*eudaimonia*), virtude (*arête*), prudência (*phronêsis*), ação (*praxis*), estado ou hábito (*hexis*), desejo (*orexis*), prazer e dor (*hedonê* e *lupê*), escolha ou decisão deliberada (*prohairesis*) – e as emoções ou paixões (the *pathê*).”

As afecções representam uma das fronteiras entre o indivíduo e a realidade. Em relação à filosofia prática aristotélica, elas estão implicadas hodiernamente em desejos e ações; e no que tange ao desenvolvimento da moralidade humana, as afecções estão implicadas no amadurecimento, por assim dizer, das disposições morais para interagir com a realidade e agir corretamente.

São abordadas da seguinte maneira:

λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θράσος φθόνον χαρὰν
φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη³⁶⁶
(EN, 1105b 21-23)

Como já foi mencionado em outro capítulo³⁶⁷, salta aos olhos o fato de essa não ser propriamente uma definição. A definição de πάθος seria importante para se saber exatamente do que se trata aqui, se de emoções apenas, se de desejos também, ou ainda se outras afecções não estariam descartadas. O filósofo fornece dois elementos para caracterizar essa classe de estados da alma: uma lista de exemplos; a associação à dor ou prazer. Em relação à primeira parte de noção de πάθη, viu-se que outros exemplos são possíveis. O *Tratado das Emoções* aborda outros que poderiam constar na lista: vergonha, desvergonha, gratidão, não-gratidão, o indignar-se, desdém etc³⁶⁸. Uma das afecções aparece somente nessa lista acima: χαρά (alegria); πόθος também aparece na lista da *MM*; ao passo que αἰδώς (vergonha, respeito, pudor) é citado somente na lista da *EE*, e abordado como αἰσχυνή, também ‘vergonha’, no *TE*. Como já foi dito anteriormente, somente raiva (ὀργή ou θυμός) e medo (φοβός) constam em todas as listas.

Essas observações deveriam bastar para provar que a lista de exemplos não seria exaustiva e, portanto, não resolveria o problema da definição do tipo de afecção relevante aqui.

Em relação à segunda parte da noção de afecção, a associação à dor e ao prazer tampouco é exclusividade das afecções, como já foi abordado alhures³⁶⁹, dado que as ações também estão a eles associados. Mas esse não é impasse que se deixa resolver facilmente. Seria prudente respeitar a insistência do filósofo e buscar com cuidado o valor dessa associação entre dor, prazer e τὰ πάθη.

³⁶⁶ “entendo por emoções apetite, raiva, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor.” (Zingano, 2008: 48)

³⁶⁷ p.63 e seguintes.

³⁶⁸ Para a lista completa de afecções, ver p.80 s.

³⁶⁹ p.69 s.

Escopo da filosofia prática como traço genérico de τὰ πάθη

Para começar a resolver a questão, é necessário relembrar aqui um dos fundamentos para o estudo da excelência (ἀρετή) na concepção a felicidade, o bem propriamente humano: o bem de cada coisa corresponde àquela função em que a coisa pode atingir sua excelência típica (EN, 1098a15s). Encontrando a função do homem, se encontra aquilo em que pode atingir a excelência e, portanto, o bem humano. O argumento sobre a função do homem auxilia na restrição do escopo das afecções relevantes. Se nem todas as funções vitais são importantes no estudo da filosofia prática, nem todas as afecções o seriam igualmente. Perguntando-se sobre a principal função do ser humano, seria possível saber qual é o maior bem humano, como declarará em EN, 1098a3-5, após dispensar as funções vitais nutritiva, de crescimento e sensitiva: λείπεται δὲ πρακτικὴ τις τοῦ λόγου ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διάνοόντων³⁷⁰.

A função do homem se refere à atividade da alma (EN, 1098a5s.), não à do corpo; é um tipo de vida ativa da alma, a saber aquela abrangida pelo princípio racional; e essa vida prática da parte da alma que possui razão tem dois e somente dois sentidos: por um lado, o exercício ativo da própria razão, ou seja, a parte propriamente racional; por outro lado, a atividade daquela parte da alma que seria obediente à razão, ou seja, o caso de atividades não-rationais acessíveis ao λόγος. Se a caracterização estiver correta, ainda que impropriamente essa parte seria racional em um sentido.

A bipartição que entra em jogo a partir desse ponto da *Ethica Nicomachea* parece seguir funcionando pelo resto dessa obra e da *Política*³⁷¹. A expressão acima

³⁷⁰ “restaria, portanto, a vida prática da parte racional [da alma do homem]: da qual uma [porção é racional] no sentido de obediente à razão, enquanto a outra no sentido de possuindo razão e exercitando-a.”

³⁷¹ Fortenbaugh prefere ver nessa bipartição desenvolvida no âmbito da filosofia prática uma psicologia tipicamente humana, que não poderia ser remetida à psicologia biológica exposta em obras tratando das ciências naturais. Em suas palavras: “In doing politics and ethics he is concerned with human beings and accordingly makes use of a psychological framework that focuses on different kinds of cognitive behaviour... even when Aristotle considers the function peculiar to men and thinks of men in relation to plants and animals, he does not entirely forget his political and ethical dichotomy. Rather he adds a kind of footnote which relates the political and ethical psychology to the biological psychology by locating both the alogical and the logical halves of the soul within the biological faculty of intelligence (1097b33-1098a5)” (“Ao abordar a política e a ética ele está preocupado com os seres humanos e coerentemente utiliza um arcabouço que enfoca os diferentes tipos de comportamento cognitivo... mesmo quando Aristóteles considera a função peculiar ao homem e pensa o homem em relação a plantas e animais, não deixa de lado inteiramente sua dicotomia político-ética. Antes ele adiciona uma espécie de nota de rodapé que relaciona a psicologia político-ética à psicologia biológica, localizando tanto as metades sem-lógos e com-lógos da alma sentro da faculdade biológica da inteligência”, 2002: 26). Posta à parte a escolha questionável de traduzir τὸ ἄλογον e τὸ λόγον ἔχον por ‘logical half’ e ‘alogical half’ (‘metade sem-

“πρακτική [ζωή] τοῦ λόγου ἔχοντος” unifica outra bipartição – “ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου³⁷²” – e prepara uma segunda explicação para a bipartição da alma a partir de *EN*, 1102a10s. Nesse novo contexto, o filósofo subdivide a alma em parte ἄλογον (não-racional) e τὸ λόγον ἔχον (possuindo razão). A exposição ali empreendida é mais ampla, porque não se restringe à investigação da função propriamente humana, de modo que o filósofo volta a abordar a parte vegetativa – ou nutritiva – da alma, ao lado de uma parte participando da razão de algum modo (“μετέχουσα... πῇ λόγου³⁷³”), como componentes da parte ἄλογον. Mas também a parte capaz de obedecer à alma poderia compor a alma racional.

Dessa oscilação seria possível fazer duas observações, que serão úteis para compreender as afecções que se tem em vista aqui: primeiro, a parte da alma obediente à razão não seria redutível nem à parte nutritiva, nem à parte propriamente racional e, portanto, merece especial atenção e estudo, porque faz parte da função complexa do ser humano e da sua excelência típica e, portanto, do bem humano; segundo, essa parte obediente à razão é chamada aqui, pela primeira vez, de “τὸ δ’ ἐπιθυμητικόν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν³⁷⁴”.

Antes de passar à caracterização dessa parte apetitiva e em geral desiderativa, cabe uma pequena digressão para ressaltar o que pareceria um genuíno paralelismo entre a *Ethica Nicomachea* e a *Rhetorica*. Na segunda obra, haveria uma sutil coincidência entre a natureza de um dos dois tipos de desejo não-racional, que de certa forma pode estar associado à razão, e a parte da alma que possui razão no sentido de ser obediente à ela. Não seria ocioso citar o texto, para demonstrar melhor o que se afirmou. O texto relevante na primeira obra diz o seguinte: “τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν αἱ δὲ μετὰ λόγου... [λέγω] μετὰ λόγου δὲ ὅσας ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν³⁷⁵”.

Destaca-se na citação a explicação fornecida para fundamentar a distinção entre dois tipos de apetites: os de segundo tipo ocorrem propriamente a partir de, com origem

lógos’ e ‘metade com-lógos’), é preciso cautela aqui por outros motivos. Comentando especificamente este capítulo, Zingano prefere não ver exposta em todas as suas nuances a posição do filósofo sobre o que seria uma psicologia tipicamente humana, “pois não está em questão a psicologia de Aristóteles, mas somente um uso, bem recatado aliás, de um vocabulário psicológico, não necessariamente aristotélico, ainda que não incompatível com a boa psicologia de Aristóteles” (2008: 86). Esta última é a posição que pareceria mais interessante.

³⁷² “atividade da alma conforme à razão ou não sem a razão”, *EN*, 1098a5s.

³⁷³ *EN*, 1102b10s.

³⁷⁴ “a [parte] apetitiva e em geral desiderativa”, *EN*, 1102b30s.

³⁷⁵ “dos apetites uns são não-rationais, outros são acompanhados de razão... [digo] acompanhados de razão aqueles apetites que se formam a partir de uma convicção”, *Rhet*, 1370a25.

em um convencer-se de algo, um estar persuadido de algo. E precisamente por isso são associados à razão.

Ao passo que, na segunda obra, como citado acima, uma parte da alma é racional no sentido de obediente à razão – τὸ μὲν ὥς ἐπιπειθὲς λόγῳ -, destacando-se o termo ‘ἐπιπειθὲς’ que tem a mesma origem de ‘τὸ πεισθῆναι’ na família semântica do verbo ‘πείθω’ (‘persuado’ de ‘persuadir’, ‘convencer’). Por isso obedecer nesse caso não precisa ser compreendido somente como cumprir ordens, o que resultaria numa leitura da obediência no sentido apenas de heteronomia. É preciso precaver-se, pois ao afirmar que uma parte da alma obedece a outra, poderia estar implícita alguma exterioridade entre elas; o próprio filósofo não decide a questão, postergando-a:

ταῦτα δὲ πότερον διώρισται καθάπερ τὰ τοῦ σώματος μόρια καὶ πᾶν τὸ μεριστόν, ἢ τῷ λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκότα καθάπερ ἐν τῇ περιφερείᾳ τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον, οὐθεν διαφέρει πρὸς τὸ παρόν³⁷⁶

Obedecer pode ser persuadir-se de algo. ‘Obedecer a’, nesse diapasão, poderia também ser traduzido, e o grego clássico o permitiria, por ‘ser convencido por’, ‘ser persuadido por’³⁷⁷. Obviamente modificar a tradução não resolve problema mais sério da relação entre razão e a parte desiderativa da alma, a possibilidade dessa conexão se dar entre coisas reciprocamente exteriores ainda estaria aberta.

Retornando ao ponto deixado acima sem resolução, o da explicação das duas observações feitas acima. Primeiramente, para justificar a irredutibilidade da parte apetitiva da alma à nutritiva, Aristóteles expõe brevemente a relação que essa entretém com a razão para justificar sua posição; essa última dela não participaria de nenhuma maneira (οὐδαμῶς)³⁷⁸. Ao passo que a relação da parte apetitiva com a razão, como já dito, é distinta; ela pode ouvir-la, pois ela é “τὸ ὥσπερ τοῦ πατρός ἀκουστικόν³⁷⁹”, ou seja, como um filho que pode ouvir ao pai. Mas, por outro lado, ela claramente não é “τὸ κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ λόγον ἔχον³⁸⁰”, ou seja, não possui o princípio racional propriamente nem em si.

³⁷⁶ “se distintas essas duas partes, tal como as partes do corpo e tudo o que for divisível, ou conforme a razão sendo duas [apesar de] indivisíveis, tal como numa curva o convexo e o côncavo, não faz diferença neste momento”, *EN*, 1102a30s.

³⁷⁷ Lembrando que o mesmo verbo ‘πείθω’ (‘convenço’, ‘persuado’) na voz médio-passiva (‘πείθομαι’) significa ‘sou persuadido’, ‘sou convencido’ e por extensão ‘obedeço’.

³⁷⁸ “τὸ μὲν γὰρ φυτικόν οὐδαμῶς κοίῳνεί λόγον” (“a [parte] vegetativa [da alma] não participaria da razão de nenhuma maneira”), *EN*, 1102b25s. Nessa retomada da questão da bipartição, Aristóteles utilizaria a expressão ‘τὸ φυτικόν’ para unificar a parte nutritiva e de crescimento: “τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν ἔοικε κοινῷ καὶ φυτικῷ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι” (“da [parte] não-racional uma porção parece ser comum [a todos os seres vivos] e vegetativa, me refiro à porção responsável pela nutrição e crescimento”), *EN*, 1102a30s.

³⁷⁹ “a [parte] como que capaz de ouvir a seu pai”, *EN*, 1103a1s.

³⁸⁰ “a [parte] que possui razão propriamente e em si”, *EN*, 1103a1s.

Para prosseguir nesse ponto, mais uma vez parece importante citar diretamente o texto:

τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως [τοῦ λόγου], ἡ κατήκοον ἐστὶν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικὸν (οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαιμέν ἔχειν λόγον...). ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις³⁸¹

Aqui o filósofo aduz uma explicação do sentido em que τὸ ὀρεκτικὸν de fato ouve a razão: ouve-o como aquele que leva em consideração o pai e os amigos³⁸². E traz uma prova de natureza indutiva para justificar sua posição: o convencimento e obediência do não-racional pelo racional é possível, porque existem pelo menos três casos em que isso ocorre: convencido por uma admoestação, recriminação ou exortação. Porém, ainda que essa parte da alma possa ser de alguma maneira habituada ao governo da razão, ela não pode ser reduzida à parte racional da alma.

E isso simplesmente porque não estaria claro se essa obediência estaria garantida em todos os casos. Nesse ponto o estudo daquele que age contra a razão, ou porque desconhece o modo de agir segundo a razão, ou porque de algum modo não o respeita, pareceria prestar enorme serviço ao ponto em discussão. Mas também o estudo daquele que age de acordo com ela, todavia, parecendo resistir-lhe de algum modo. Aristóteles faz algumas breves observações, no fim do primeiro livro da *EN*, sobre quem possui autocontrole (ἐγκρατός) e quem não o possui (ἀκρατής):

τοὺς γὰρ ἐγκρατοὺς καὶ ἀκρατοὺς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν (ὁρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰς βέλτιστας παρακαλεῖ), φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ³⁸³ (*EN*, 1102b10s.)

Nesse elogio à razão o que estaria em jogo, de fato, seria a evidência de que para agir corretamente não é suficiente possuir a razão. É preciso ainda saber resistir,

³⁸¹ “a [parte] apetitiva e em geral desiderativa participa de alguma maneira da razão, na medida em que está atenta e obediente à ela (assim, portanto, como dizemos que se leva em consideração o pai e os amigos...). Que a parte não-racional obedece à razão de alguma maneira se revela pela admoestação e toda recriminação e exortação.”

³⁸² Aqui talvez seja importante relembrar a nota de Rackham à sua tradução da *EN* (1926: 66, n. ‘a’): “This parenthetical note on the phrase ‘to have *logos*’ is untranslatable, and confusing even in Greek... The appetitive part of man’s nature ‘has a plan or principle’ in so far as it is capable of following or obeying a principle. It happens that this relationship of following or obeying can itself be expressed by the words ‘to have *logos*’ in another sense of that phrase, viz. ‘to take account of, pay heed to.’” (“Esta nota parentética sobre a frase ‘possuir *logos*’ é intraduzível, e confusa mesmo em grego... A parte apetitiva da natureza humana ‘possui um plano ou princípio’ na medida em que é capaz de seguir e obedecer um princípio. Ocorre que esta relação de seguir e obedecer pode ela mesma ser expressa pelas palavras ‘possuir *logos*’, ou em outras palavras ‘levar em conta, considerar’”).

³⁸³ “Com efeito, elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão” (Zingano, 2008: 39).

combater e vencer outras forças que podem contrariar a parte racional da alma³⁸⁴. O caso do ἀκράτος (quem não tem autocontrole) seria assim uma prova indutiva de que existe mais de uma força relevante determinando a ação humana. Pois, se houver o caso de um sujeito que, apesar de saber qual seria a ação racionalmente adequada em determinado contexto, ainda agisse inadequadamente, do ponto de vista da razão, então essa ação seria causada por outro princípio, à exclusão do racional³⁸⁵, que combate e puxa o agente em sentido contrário. E esse outro princípio claramente iria em outra direção. Aristóteles é mais veemente ao dizer que as forças que arrastam o agente, seus impulsos, iriam em direções contrárias: “ἐπὶ τάναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν³⁸⁶” (EN, 1102b20s.)

Em outro contexto, e comparando a falta de auto-controle (ἀκρασία) do apetite e do θυμός (EN, 1149a25 s.), esse último é dito escutar a razão, mas escutá-la incorretamente: “ἔοικε... ὁ θυμός ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ”. E, novamente apelando para uma metáfora, explica que isso ocorreria, tal como o servo que corre para executar uma ordem de seus senhor, sem escutá-la integralmente. O fato de que tanto apetite como o impulso, ou raiva, podem sucumbir à falta de auto-controle, seria mais uma prova de que ambos estão igualmente posicionados na parte ἐπιθυμητικόν da alma.

Uma pequena digressão sobre a motivação dos ἀκρατοί parece interessante, pois τὰ πάθη desempenha aqui um papel chave. Daqueles que não possuem autocontrole se diz que cientemente praticam suas más ações por causa do πάθος: “ὁ μὲν ἀκρατὴς εἰδως ὅτι φαῦλα πράττειν διὰ πάθος³⁸⁷”. Mais adiante, diz-se que

³⁸⁴ É interessante notar que o filósofo, para provar que uma porção da parte não-racional participaria da razão, introduz o argumento sobre o conflito entre as porções da alma, o que poderia dar a entender o contrário: que a parte apetitiva da alma não participaria, senão combateria a razão. Mais adiante, porém, explicando porque introduz o exemplo do ἐγκρατός (quem tem autocontrole), deixa claro que ele seria uma prova, novamente indutiva, de que a obediência do não-racional ao racional é possível. Um argumento semelhante foi utilizado por Platão na *República*, 436a8 s., para provar que a alma teria várias partes.

³⁸⁵ A dissertação se excusa por não poder tratar mais aprofundadamente do tema do autocontrole. Para esclarecer a referência que se acabou de fazer sobre o assunto, cabe ressaltar que: primeiro, saber qual seria a ação racionalmente adequada em determinado contexto pode ter mais de um significado, porque o termo ‘saber’, segundo Aristóteles, poderia significar ‘saber sem utilizar conscientemente o conhecimento’ e ‘saber utilizando conscientemente o conhecimento’ (EN, 1146b30 s.); segundo, dentre aqueles que sabem algo sem utilizar conscientemente esse conhecimento, deve se distinguir o grupo daqueles que, de certa forma, possuem e não possuem o conhecimento, como os bêbados, os enlouquecidos, os adormecidos e, analogamente, aqueles sob influência de τὰ πάθη (EN, 1147a10 s.). Portanto, agir não-racionalmente apesar do conhecimento da ação racional no contexto poderia ter mais de um significado.

³⁸⁶ “Os ímpetos dos acráticos vão em direções contrárias” (Zingano, 2008: 40)

³⁸⁷ EN, 1145b10s.

saber qual é a ação correta e estar sob influência de τὰ πάθη é análogo a possuir esse saber e não possuí-lo (EN, 1147a10s), tão poderosa é a oposição que eles fazem à razão. Por essas razões não se justificaria a redução da porção desiderativa à porção propriamente racional, apesar da primeira obedecer a razão.

A respeito da segunda observação, feita mais acima, sobre a denominação atribuída a essa porção alma, é válido notar que o filósofo não escolhe um nome qualquer para as porções da alma que apresenta. Ao dizer que a porção impropriamente racional da alma é apetitiva e desiderativa, parece seguir um padrão que destaca a atividade de cada parte e porção da alma. Esse critério é muito relevante, porque demonstra a clara e justificada preferência aristotélica pela atividade específica que cada elemento anímico pratica. Assim também se evitariam os equívocos a que a expressão ‘τὸ παθητικόν’ poderia levar, já que τὸ πάθος e seus cognatos são palavras com mais de um significado. E, conforme se viu em capítulo anterior³⁸⁸, em primeira análise, nenhum desses significados estaria associado diretamente à ação, algo que parece imprescindível neste ponto, se for verdade que a investigação da felicidade se volta para a virtude tipicamente humana, se essa virtude, ou melhor, excelência moral, se basear na função específica da alma do homem, e se essa função for a vida ativa, a atividade da parte da alma que possui razão. Mencionar τὰ πάθη ao invés de ὁρεξις poderia causar confusões neste ponto do texto. O conteúdo, ou melhor, a atividade dessa porção da alma ainda não está totalmente claro; todavia, já se sabe que dela fazem parte desejos e apetites.

Isso não significa que essa porção da alma nunca seja indicada com a expressão ‘τὸ παθητικόν’; contudo, esse uso específico se dá em contextos em que τὰ πάθη e τὸ παθητικόν estariam associados à noção de desejo. Eis o exemplo mais ilustrativo:

ἡ μὲν... ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχὴν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὁρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος³⁸⁹.

Essa questão não é de somenos. Se não seria possível desvencilhar totalmente a noção de ὁρεξις (‘desejo’) daquela de πάθος (‘afecção’, ‘emoção’), não se poderia tampouco fundir os dois conceitos. Alguns πάθη são classificados como espécies de desejo, a saber, appetite (ἐπιθυμία) e raiva (ὀργή), como também consta no que se abordou no último capítulo. Os dois conjuntos de eventos, contudo, não seriam co-

³⁸⁸ p.27 s.

³⁸⁹ “A alma governa o corpo como um senhor, ao passo que a inteligência [governa] o desejo como um político e um rei: nesses casos é óbvio que é natural e útil ao corpo ser governado pela alma e à porção afetiva [da alma ser governada] pela inteligência e pela porção que possui razão”, *Política*, 1254b5s.

extensivos, de modo que haveria pelo menos uma forma de desejo não classificada nenhures como afecção também, a vontade (βούλησις); e, igualmente, haveria mais de uma forma de afecção não classificada como desejo.

É necessário seguir apresentando o texto para compreender e interpretar essa intersecção entre os dois conjuntos. De todo modo, na *EN*, πάθη não poderá se tratar de algo oriundo da nutrição, crescimento ou da percepção, na medida em que essas faculdades da alma não seriam aquelas distintivamente humanas. Nesse âmbito, portanto, não se deve atentar para quaisquer capacidades e atividades, senão para a vida ativa (πρακτική ζωή) da parte da alma que possui razão (τοῦ λόγον ἔχοντος).

O que reduz drasticamente o número de eventos que justificadamente poderiam ser chamados de πάθος; restariam somente aquelas afecções para as quais a razão pode desempenhar um papel, por assim dizer, como autoridade, ou um papel persuasivo. Como bem apontado na literatura secundária³⁹⁰, há uma grande lista de eventos excluídos: coceiras, comichões, urgências corporais. Porém, dizer que as afecções relevantes seriam as emoções poderia não esclarecer muito a respeito do problema que Aristóteles estaria enfrentando neste contexto. Se ele está a construir o conceito de ‘emoção’, esse não deveria ser pressuposto em sua argumentação. Por isso a dissertação continua, por enquanto, traduzindo τὰ πάθη por ‘afecções’; concordando antes com a cautela de Leighton nesse ponto: “Aristotle is redrawing boundaries³⁹¹”. A própria palavra ‘emoção’ poderia levar a certas confusões, principalmente por causa do significado que assumiria na filosofia contemporânea³⁹². Estaria claro que o conjunto de eventos chamado de ‘τὰ πάθη’, para a filosofia prática, não poderia incluir certas afecções, como um ruído, um vulto³⁹³, ainda que, em outro sentido, esses sejam afecções.

A saber, e conforme já se discutiu ao se abordar o próprio termo ‘πάθος’, segundo a *Met*, 1022b15-21, a percepção de um ruído e de um vulto são uma afecção no

³⁹⁰ Fortenbaugh, 2002: 9 *et passim*.

³⁹¹ “Aristóteles está redesenhando fronteiras.” (in: Rorty, 1996: 221)

³⁹² Todavia, existe certa unanimidade entre os tradutores e comentadores em traduzir assim a expressão ‘τὰ πάθη’. A dissertação reivindica apenas certa cautela, porque Aristóteles incluiria diretamente um tipo de desejo entre as ‘emoções’ na lista acima – o apetite, ou melhor, ‘ἐπιθυμία’ -, indiretamente poderia se incluir o impulso, a ira (θυμός), porque a lista inclui um quase-sinônimo seu, ὀργή (raiva, cólera). Desse modo, se, sob a rubrica das afecções, Aristóteles faria confluir tanto emoções como desejos, não pareceria totalmente seguro afirmar que sua atenção está voltada somente para as primeiras. A não ser que se conceba ‘desejo’, pelo menos nas duas formas citadas, como espécies de ‘emoção’.

³⁹³ “a audição é certo tipo de afecção (πάθος τι), mas não é uma emoção.” (Zingano, 2007: 120)

sentido de uma modificação efetivamente sofrida. Em contraste, portanto, com a capacidade de sofrer uma modificação, alteração, outro sentido da palavra ‘πάθος’.

Então, o que é característico de τὰ πάθη, neste âmbito, é seu envolvimento na ação em que haja, pelo menos, a tutela da razão. Portanto, um ruído, um vulto somente poderiam ser uma afecção como sua componente, no sentido da filosofia prática aqui exposta, e se associados a uma ação em que o princípio racional seja determinante. Enquanto tais, ruído e vulto não seriam afecções. Para avançar neste estudo, é necessário entender quais são as fontes da motivação humana, em que sentido τὰ πάθη seriam uma dessas fontes e se são não-rationais e quais são as demais fontes da motivação humana na alma, se apenas não-rationais.

Definição de ‘emoção’

Se o escopo da filosofia prática estiver restrito, de fato, ao que a dissertação supõe, então as afecções estão naquela porção da alma persuadível pela e obediente à razão e, precisamente nesse sentido, possuindo o princípio racional de maneira imprópria. Viu-se acima que a denominação dada a essa porção não seria aleatória, nem pareceria aleatório o fato de desejos e emoções serem tratados como eventos psíquicos afins; para cada porção haveria um tipo de virtude, e a diferença entre os tipos é a diferença entre essas porções³⁹⁴ (*EN*, 1103a1 s.); ao ἐπιθυμητικόν corresponderiam as virtudes morais, portanto, às quais dizem respeito às ações e afecções. Porque não se encontra na *EN* uma afecção completamente racional, haveria indícios suficientes para crer que τὰ πάθη o seriam apenas impropriamente.

Se essa afirmação estiver correta, então eles podem obedecer à razão. Obediência que poderia significar ser diretamente conduzido por ela ou persuadido a cumprir uma ordem sua. O que interessa aqui, primeiro, é saber se e como as afecções seriam conduzidas, determinadas pela razão. Pois, dado que não haveria escolha deliberada (ἀπροαιρέτως) para a ocorrência das afecções (*EN*, 1106a1 s.), não se cogitaria da possibilidade dela entender e cumprir uma ordem da razão, o que demandaria algum tipo de deliberação e raciocínio; essa possibilidade estaria dada no âmbito das diferentes espécies de disposição (*EN*, 1106a1 s.; 1145a15 s.).

³⁹⁴ “διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἡθικὰς” (“a virtude é distinguida conforme essa diferença [entre porção propriamente e impropriamente racional]; por isso dizemos das virtudes que são intelectuais e morais”)

Talvez para avançar, seja necessário um esboço de estudo das virtudes e da intersecção entre desejos e emoções, evidenciada pelo menos na lista geral de afecções. A desvantagem disso é que talvez as conclusões desse argumento não impliquem as demais afecções. Outra desvantagem geral do argumento: se o número de πάθη é limitado, mas desconhecido, então não se sabe previamente quantas afecções deveriam ser estudadas para que a investigação fosse exaustiva e o presente argumento conclusivo. Para isso se analisam as duas afecções paradigmáticas por excelência, raiva e medo; vergonha, afecção que implica a do medo em sua definição. Depois apetite e por último se aborda a comparação entre a falta de auto-controle do apetite e do impulso.

Ao abordar a virtude moral, Aristóteles afirma haver três espécies de qualidade na alma: a capacidade (δύναμις), especialmente aquela necessária para interagir e para ser afetado; τὰ πάθη e as disposições (ἔξεις)³⁹⁵. Divisão igual surge em *EE*, 1120b10 s., com variação entre πάθος e πάθημα³⁹⁶. Segundo o filósofo, todavia, a virtude não poderia ser uma afecção, pois “κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πῶς³⁹⁷”. A virtude seria, portanto, uma disposição, e especificamente, uma disposição de escolher por deliberação (“ἔξις προαιρετική”, *EN*, 1106b35 s.); equilibrada entre e simultaneamente oposta reciprocamente a dois vícios extremos (*EN*, 1107a1 s.).

A virtude moral seria, portanto, uma espécie de disposição em relação às afecções e às ações (*EN*, 1106b15 s.), já que “ἔξεις δὲ καθ’ ἃς πρὸς τὰ πάθη [καὶ τὰς πράξεις] ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς³⁹⁸”; ou seja, todas as virtudes morais dependem de como o sujeito se dispõe a reagir e a agir bem ou mal diante do estímulo afetivo. Porém, nem todas as afecções e ações admitem uma disposição equilibrada, pois

³⁹⁵ “τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἔξεις”, *EN*, 1105b20s. Na *EE*, 1218b35 s., encontra-se uma versão diferente mas que ajudará a compreender o papel das afecções na psicologia prática aristotélica: “τῶν δὲ ἐν ψυχῇ τὰ μὲν ἔξεις ἢ δυνάμεις εἰσὶ, τὰ δ’ ἐνέργειαι καὶ κινήσεις” (“os elementos na alma são, por um lado, as disposições e as capacidades e, por outro, as atividades e movimentos”)

³⁹⁶ Essa lista remete a outra constante nas *Cat*, 8b25 s., que, ao abordar a categoria ‘qualidade’ esclarece quais são os sentidos dessa: (1) disposição (“ἔξις e διάθεσις”); (2) as qualidades ditas capacidades naturais ou incapacidades (“ὅσα κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν λέγεται”); (3) qualidade afetivas e afecções (“παθητικαὶ ποιότητες e πάθη”) e (4) perfil e forma (“σχῆμα e μορφή”). O quarto significado poderia ser desprezado, pois se referiria ao corpo da coisa, o que não interessa nesse ponto (*Zingano*, 2008: 120).

³⁹⁷ “por um lado, dizem-nos movidos em relação às afecções, mas, em relação às virtudes e aos vícios, nos dizem dispostos de certa maneira e não movidos” (*EN*, 1106a1 s.).

³⁹⁸ “disposições [são ditos], aqueles em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às [afecções]”, *EN*, 1105b25s (*Zingano*, 2008: 48). Esse texto apresenta um certo paralelismo sintático e semântico com a primeira parte do texto da *Met*, 1022b4-15 (n.408, abaixo).

implicariam em si mesmas a vileza do agente, como a inveja, a desvergonha e a ἐπιχαιρεκακία (EN, 1107a9 s.); não importa como elas ocorram, algo nelas está necessariamente errado.

A calma ou tranquilidade (πραότης) é uma das virtudes morais, referente à raiva, Aristóteles não expõe precisamente o que a afecção envolvida seria, mas de alguma maneira, pela descrição das disposições a ela relacionadas, pressupõe uma definição que desta muito semelhante àquela do *TE*. Sabe-se ser essa afecção determinada em alguma medida pela percepção de um desprezo (EN, 1149a30 s.), pois a depender de como o agente está disposto em relação à raiva, ele reagirá mais ou menos e será mais ou menos vingativo (EN, 1125b25 s.); o principal sobre a cognição ligada à raiva, porém, está exposto no estudo sobre o θυμός.

A coragem é a virtude relacionada ao medo. Em relação a essa outra afecção paradigmática por excelência, ela se define como uma opinião antecipatória de um mal ou uma expectativa de mal, a depender do contorno mais ou menos proposicional que se queira dar à sua cognição típica: “τὸν φόβον ὀρίζονται προσδοκίαν κακοῦ” (EN, 1115a5 s.). Esse enunciado põe no centro da definição o elemento cognitivo, relembrando a definição de medo e segurança das *Leis*, 644c1 s., já mencionadas³⁹⁹, ambos como uma opinião antecipando respectivamente dor e prazer. O próprio medo é associado no *TE*, numa segunda definição dessa afecção, à προσδοκία, (*Rhet*, 1382b29-30). Aqui estaria aberta, portanto, a possibilidade de uma afecção ser causada por uma cognição, sem que saiba quão racional ela seria.

Sobre a virtude chamada αἰδώς (vergonha, respeito, pudor), a primeira vista uma virtude, o filósofo prefere considerá-lo uma afecção (EN, 1128b10 s.); ao definí-lo, contudo, inclui no *definiens* outra afecção – o medo – com uma importante diferença específica: “ὀρίζεται γοῦν φόβος τις ἀδοξίας⁴⁰⁰”. Levando-se em conta a própria definição do medo, poderíamos reconstruir o enunciado acima da seguinte maneira: αἰδώς ὀρίζεται γοῦν [προσδοκία κακοῦ] τις, προσδοκία ἀδοξίας. Se essa reconstrução for logicamente válida, então novamente uma opinião entra em cena e haveria os mesmos motivos para crer que uma cognição específica causa cada afecção e

³⁹⁹ Cf. n.279.

⁴⁰⁰ “[a vergonha] é definida portando como um tipo de medo da perda da reputação”

que talvez a razão possa determinar sua ocorrência. Por outro lado, seria difícil não considerar o pudor uma espécie de medo⁴⁰¹.

Em relação ao apetite, viu-se mais acima, e alhures também, que sua reiterada presença nas listas de afecções é problemática; viu-se ainda que θυμός⁴⁰² ('impulso', 'ira') é mencionado, por exemplo, em *EE*, 1220b12-13, em posição intercambiável com 'ὀργή' ('raiva') e que esse último foi definido no *TE* como um desejo⁴⁰³. Se tampouco o desejo (ἡ ὀρεξις) seria propriamente definido na *EN* (COOPER in: RORTY, 1996: 238), então se torna mais difícil distingui-los. O apetite e o impulso são abordados no contexto do estudo da escolha deliberada (προαίρεσις). Ali se diz o seguinte, para comprovar que nem apetite nem impulso se identificam com essa noção:

οὐ... κοινὸν ἡ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία καὶ θυμός. καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαίρουμένος δ' οὐ· ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν, ἐπιθυμῶν δ' οὐ. καὶ προαιρέσει μὲν ἐπιθυμία ἐναντιοῦται, ἐπιθυμία δ' ἐπιθυμία οὐ. καὶ ἡ μὲν ἐπιθυμία ἡδέος καὶ ἐπιλύπου, ἡ προαίρεσις δ' οὔτε λυπηροῦ οὔθ' ἡδέος. θυμός δ' ἔτι ἥττον· ἥκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμόν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ⁴⁰⁴ (*EN*, 1111b10 s.).

Aqui se aprende o seguinte sobre apetite e impulso: (1) o apetite não é a escolha deliberada; porque (1.1) não só a disposição de quem age segundo um e segundo outro é diferente, como (1.1.1) como é oposta, quem não tem auto-controle e quem o tem. Ainda, (1.2) não se pode sentir ao mesmo tempo dois apetites opostos, ao passo que se pode desejar algo, mas escolher deliberadamente fazer outra coisa. (1.3) o escopo do apetite são coisas prazerosas e dolorosas, enquanto o escopo da escolha deliberada é o bom (*EN*, 1112a7 s.) e, portanto, não é o prazeroso nem o doloroso.

Sobre o impulso o texto é menos minucioso, mas seria claro ao dizer que (2) ele não é a escolha deliberada, (2.1) porque o que é feito por impulso não é feito por escolha deliberada. De todo modo, aqui já se vê qual é o objeto do apetite: aquilo que é

⁴⁰¹ Sobre a ambiguidade do termo 'τις' na expressão 'φόβος τις', poder-se-ia remeter ao ensaio de Miles Burnyeat (in: Rorty, 1996: 94-96), pois ali discute essa ambiguidade aplicada à 'συλλογισμός τις' (*Rhet*, 1355a8). De modo que o pudor, ou vergonha, poderia ser tanto 'um tipo de medo', no sentido de espécie desse, como 'um certo medo', no sentido de algo semelhante, análogo a esse.

⁴⁰² Esse termo apresenta uma dificuldade adicional por ser mencionado, segundo *EN*, 1116b20 s., quando se trata da virtude da coragem. Ali θυμός surgiria como um co-motor para a ação. A dissertação não trabalha com a hipótese, mais imbricada, de que seria possível distinguir θυμός e ὀργή, a primeira sendo uma espécie de desejo, a segunda uma espécie de afecção.

⁴⁰³ Viano (2008: 9) relembra a passagem da *Pol*, 1327b39-1328a16, em que o θυμός é apresentado como uma δύναμις.

⁴⁰⁴ "a escolha deliberada não é comum aos animais irracionais, ao passo que apetite e impulso sim. Também os sem auto-controle agem por apetite, mas não por escolha deliberada; contrariamente ao que tem auto-controle, que age por escolha deliberada, e não por apetite. A escolha deliberada e o apetite se opõem, ao passo que um apetite não se opõe a outro apetite. E o apetite tem por escopo o que é prazeroso e o doloroso, enquanto a escolha deliberada não tem por escopo nem um nem outro. O impulso ainda menos [seria a escolha deliberada], pois o que é feito por impulso parece longe de estar conforme à escolha deliberada."

prazeroso. Aqui haveria outra possibilidade de uma afecção causada por uma cognição. Se isso estiver correto, então a *EN* apresentaria uma teoria das afecções que identificaria cada uma delas por uma cognição distinta e, justamente nesse quesito, essa teoria não estaria muito distante da definição reconstruída das afecções na *Rhet*.

Veja-se, todavia, essa prova textual para se dizer que tanto ἐπιθυμία como θυμός podem ser causados pela razão, retirada do estudo sobre a falta de auto-controle em relação aos apetites e em relação à raiva e ao impulso:

ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτήτα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθυς· ἢ δ' ἐπιθυμία, ἐὰν μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἴσθησις, ὁρμᾷ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν⁴⁰⁵

Vê-se que, neste contexto, apetite e impulso são descritos como podendo ser causados por uma cognição racional. No caso do impulso, trata-se razoavelmente da mesma definição de raiva encontrada na *Rhet*. É difícil concluir algo a partir disso, pois não se trata de uma definição geral do impulso, que possa ser retirada completamente do contexto (NATALI in _____. (Ed.), 2009: 116):

[h]ere Aristotle speaks of how the *thumos* works in cases of lack of self-control, not of how it works normally, as, let us say, in cases of courage or just anger. It makes a mistake because of too much haste, and that it why it is not able to obey reason⁴⁰⁶

Se for aceito, portanto, que pelo menos θυμός possa ser substituído por ὀργή nessa passagem; se também se aceitar que pelo menos no funcionamento sem auto-controle da raiva, ou impulso, pode haver uma cognição racional como causa, concedido que uma cognição racional não é uma ordem (*ibidem*: 117); então não faria sentido excluir essa possibilidade no caso dos que tem auto-controle e da virtude. No entanto, é preciso aprofundar essa análise. Cognição é um termo ambíguo. No presente caso a causa da afecção poderia se referir tanto a uma proposição quanto a uma impressão ou imaginação. Aristóteles possui um termo mais amplo para esse propósito: κρίσις (discriminação). Basta pensar simplesmente que a afecção pode ser causada por uma proposição ou opinião, caso em que a participação da razão é mais evidente. Ou

⁴⁰⁵ “o impulso [i.e. a raiva], por causa do calor e da rapidez de sua natureza, escuta, porém não escuta a ordem exata [dada pela razão], e é impelido em direção à vingança. Pois tão logo a razão ou a imaginação lhe evidencie a ocorrência de uma ofensa ou desprezo, tão logo ele recrudescer raciocinando como se fosse preciso guerrear contra quem quer que seja; ao passo que o apetite, com a mera constatação de algo prazeroso pela razão ou percepção, é impelido em direção à sua fruição”, *EN*, 1149a30 s. Rackham (*ad. loc.*) suspeita da afirmação da razão como causa da cognição apetitiva, pois Aristóteles concluiria, a partir da passagem citada, que o impulso seguiria de algum modo a razão, o apetite.

⁴⁰⁶ “Aqui Aristóteles fala sobre como o *thumos* funciona em caso da falta de auto-controle, não sobre como ele funciona normalmente, como, digamos, nos casos da coragem ou raiva justa. Ele comete um erro por causa da pressa, e é por isso que não é capaz de obedecer a razão.”

pode ser causada por uma percepção, impressão ou imaginação, casos em que a participação da razão não estaria tão clara.

Para que o argumento indutivo que a dissertação busca fundamentar esteja correto, basta que haja a possibilidade de basear racionalmente a cognição de pelo menos uma afecção para que haja a possibilidade em relação a todo o gênero a que ela pertence. A prova textual que se obtém no contexto da falta de auto-controle pareceria suficiente. Se a cognição for proposicional, então a intervenção da razão é direta. Se, porém, a cognição for não-proposicional, então é preciso esclarecer em que sentido elas podem obedecer à razão.

A posição aristotélica até aqui poderia ser exposta assim:

Do ponto de vista ético... as afecções que importam são as emoções; ser afetado é em algum sentido, na ética, ter uma emoção. Emoções são afecções envolvidas na ação que contêm um elemento cognitivo...; nem todas as afecções estão ligadas à ação, tampouco todas contêm um elemento cognitivo que as governe. (ZINGANO, 2008: 120)

Ou seja, Aristóteles não parece especialmente interessado no aspecto interno e psicológico das afecções, por assim dizer, senão na medida em que as afecções estariam envolvidas na ação, causadas por um discriminar algo de uma certa maneira. A esse tipo de afecção a dissertação chamaria de ‘emoção’: “uma alteração que gera uma tendência a partir de uma discriminação da parte do sujeito” (ZINGANO, 2007: 153).

Se a razão não determina o conteúdo da cognição, restaria a ela interferir na maneira como se encara essa cognição. Para tanto é preciso compreender a relação entre τὰ πάθη e ἔξις⁴⁰⁷, ‘estado’ ou ‘disposição’, a partir do qual se age, como eles se influenciam e condicionam mutuamente. Isso porque as afecções não criam por si só uma tendência para a ação senão porque o agente se dispõe – e tende – a reagir de tal ou tal maneira diante da afecção. O agente se assim dispõe por um estado habitual⁴⁰⁸; e esse hábito pode ser influenciado pela razão.

Em primeiro lugar e recapitulando, a virtude, ou excelência, pode ser moral ou intelectual; a virtude moral (ἠθικὴ ἀρετή) parece decorrer do hábito (ἔξ ἔθους), assim

⁴⁰⁷ ‘Hábito’, ‘comportamento’, ‘posse’, ‘estado’ (*Intermediate Greek-English Lexicon*). Em se tratando de filosofia prática, traduz-se antes por ‘hábito’ (1945: 274)

⁴⁰⁸ A aproximação entre estado e disposição ocorre, por exemplo, no verbete ‘ἔξις’ da *Met*, 1022b4-15, especialmente em sua porção final: “ἄλλον δὲ τρόπον ἔξις λέγεται διάθεσις καθ’ ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διακείται τὸ διακείμενον, καὶ ἡ καθ’ αὐτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια ἔξις τις· διάθεσις γὰρ ἔστι τοιαύτη. ἔτι ἔξις λέγεται ἃν ἡ μόριον διαθέσεως τοιαύτην· διὸ καὶ ἡ τῶν μερῶν ἀρετὴ ἔξις τίς ἐστιν.” (“estado é dito, de outra maneira, uma disposição segundo a qual aquilo que está disposto se comporta bem ou mal, e ainda ou em relação consigo ou em relação a outra coisa, como a saúde é um certo estado, pois ela é uma disposição nesse sentido. E também o estado é dito ser uma parte dessa disposição; por isso que a excelência [ἀρετή] das partes [de uma coisa] é um determinado estado”). A dissertação, no contexto da filosofia prática, utilizará ‘disposição’.

como a palavra ‘ἠθικὴ’ seria uma versão derivada e ligeiramente corrompida da palavra ‘ἔθος’⁴⁰⁹. E porque decorre do hábito, não poderia ser inata, não surge naturalmente no ser humano⁴¹⁰; o que tampouco significa que a excelência moral seja algo contrário à natureza⁴¹¹. Apenas a capacidade para desenvolvê-la seria dada por natureza ao homem⁴¹², sendo papel do hábito aperfeiçoá-la. A capacidade de recebê-la se adquire praticando-a. O contraste aqui é com potências naturais, como a potência de ver do olho, caso em que a capacidade é praticada, uma vez que se a possua. O caso da virtude moral se torna mais claro quando comparado ao de outras capacidades que se adquire porque são praticadas: “ἄ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρίζονται”⁴¹³.

Ora, então para que uma disposição se assente, é necessária a repetição de ações e reações; porém, para que a disposição excelente se enraíze, é preciso que o indivíduo não só se habitue à repetição correta, segundo o que o virtuoso faria, mas que o faça conscientemente, por uma escolha deliberada da virtude pela virtude, terceiro, comportando-se firme e permanentemente como virtuoso. Ou seja, é preciso cultivar uma disposição segundo a razão. E a que ele deveria se habituar? Ora, deveria se habituar a corretamente agir e interagir com a realidade. As emoções e os desejos nesse contexto seriam justamente uma fronteira clara de contato entre o indivíduo e a realidade, bem como as ações. A observação de que “αἱ ἀρεταί εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη”⁴¹⁴ não seria, portanto, apenas um argumento para introduzir a afirmação de que as virtudes tem a ver com o dor e prazer; ela exprime justamente o par simétrico de atividades⁴¹⁵ tipicamente humanas que se deve dispor deliberadamente de tal ou tal maneira:

⁴⁰⁹ EN, 1103a15s.

⁴¹⁰ “ουδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται”, EN, 1103a15s.

⁴¹¹ “οὔτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί”, EN, 1103a20s.

⁴¹² EN, 1103a25s.

⁴¹³ “aquelas coisas que é preciso fazer para aprender, aprendemos ao fazer, como arquitetos ao construírem casas e citaristas ao tocarem cítara”, EN, 1103a30s.

⁴¹⁴ “as virtudes tem a ver com ações e πάθη”, EN, 1104b10s.

⁴¹⁵ Marjolein Oele (2007: 6) propõe, por sua vez, desenvolver a relação entre πάθος e ação sob a chave da doutrina da mudança: “the core concept of motion or change (κίνησις) unifies all of the different meanings of *pathos*, and this, in turn, provides an important connection to the categories of *poiein* and *paschein* that are also oriented around the core concept of motion or change (κίνησις) broadly speaking.” (“o conceito nuclear de movimento ou mudança (κίνησις) unifica todos os diferentes significados de *pathos*, e isso, por sua vez, fornece uma importante conexão com as categorias de *poiein* e *paschein*, que também são orientadas em torno ao conceito nuclear de movimento ou mudança (κίνησις) *grosso modo*”).

[t]he opposition between acting and being acted upon, that is, the praxis/pathos opposition, is, to be sure, peculiar to human activity, because praxis is according to Aristotle peculiar to human activity. But it is only a special instance of a more general structural duality, that os *poiein* and *paschein*, doing and being done.⁴¹⁶ (KOSMAN in: RORTY, 1980: 105)

As disposições ativas são um tema muito abordado na literatura secundária sobre Aristóteles, ao contrário das disposições passivas. Segundo Oele⁴¹⁷, o filósofo é lacônico sobre as disposições passivas; se for certo que elas se originam pela hábito de ser afetado por alguma coisa, então a explicação sobre o controle e o domínio que o sujeito teria sobre elas é tarefa complicada, já que o próprio pensador deixa claro que não se é elogiado ou censurado pelo fato de sentir a afecção, nem pelo fato de poder senti-la. De todo modo, essa discussão é interessante:

[o]n the basis of *Categories* 8, we argue that two forms of qualitative change underlie the alteration from *pathos* to passive or affective moral *hexis*. First, natural *pathē* cause affective temperaments which may influence our passive moral dispositions. Secondly, Aristotle's discussion of an acquired bodily *pathos* causing a particular affective quality such as a tan skin in *Categories* 8 serves well as a more *direct* model for comprehending how frequent, consistent and habitual exposure to certain acquired and selected psychological *pathē* may generate particular passive or affective moral dispositions.⁴¹⁸ (OELE, 2012: 3)

Aqui está, portanto, o segundo ponto onde a razão entra, influencia, podendo condicionar as emoções, as disposições para a ação e para a afecção. A posição de Oele é interessante e traz novas nuances ao assunto. Ela acredita que cabe ao sujeito a escolha deliberada sobre expor-se ou não a certas situações, se deseja tornar-se virtuoso: “affections are not just simply a given⁴¹⁹” e, com o acúmulo de experiência, o sujeito seria capaz de deliberadamente escolher as situações em que certas afecções ocorreriam:

the dependence of *hexis* on *pathos* is not merely mechanical and passive, but requires an active engagement on our part to seek to be alert and sensitive to those situations needing our attention and care... For not only *how* something moves us, but also *what* moves us, is, to a certain degree, determined by us.⁴²⁰ (idem: 20)

⁴¹⁶ “a oposição entre agir e sofrer uma ação, ou seja, a oposição praxis/pathos é certamente peculiar à atividade humana, porque praxis, segundo Aristóteles, é peculiar à atividade humana. Mas isso é apenas um exemplo específico de uma dualidade estrutural mais geral, aquela de *poiein* e *paschein*, fazer e ser feito.”

⁴¹⁷ no prelo: 2-3.

⁴¹⁸ “baseados nas *Categorias* 8, defendemos que duas formas de mudança qualitativa fundamentam a alteração do *pathos* em *hexis* moral passiva ou afetiva. Primeiro, os *pathe* naturais causam temperamentos afetivos que podem influenciar nossas disposições morais passivas. Segundo, a discussão de Aristóteles sobre um *pathos* corporal adquirido causados de uma qualidade afetiva particular como a pele bronzeada nas *Categorias* 8 serve bem como um modelo *direto* para compreender como a exposição frequente, consistente e habitual a certas *pathe* adquiridas e selecionadas podem gerar disposições morais passivas ou afetivas particulares”

⁴¹⁹ “afecções não são simplesmente um dado” (idem: 20)

⁴²⁰ “a dependência da *hexis* em relação ao *pathos* não é meramente mecânica e passiva, mas requer um engajamento ativo de nossa parte na busca por estar alerta e sensível àquelas situações em que é necessária atenção e cuidado... Pois não somente *como* algo nos move, mas ainda *o que* nos move, é, até certo ponto, determinado por nós.”

A esse respeito, não sendo o papel da dissertação refutar ou confirmar essa posição, cabe apenas lembrar que uma das diferenças entre as virtudes e as afecções seria justamente o fato das últimas não serem deliberadamente escolhidas e, por isso, não deveriam ser censuradas ou elogiadas. As escolhas deliberadas, que são feitas no sentido de reforçar tais e tais hábitos e tendências, são uma prova melhor do que as próprias ações para julgar um caráter (*EN*, 1111b4 s.). Não há nada aqui de impermeável à razão, desde que adequadamente acostumado a escutá-la:

[o] mundo das emoções não é refratário à razão... as emoções não são elas próprias cegas ou contrárias à razão. Tudo dependerá, segundo o Estagirita, do sucesso – ou malogro – da educação sentimental (**ZINGANO**, 2007: 154-155)

E a questão sobre a educação sentimental é tributária da questão sobre a educação moral: não se trata somente de dispor-se deliberada e firmemente da maneira correta por meio da repetição das condutas adequadas, mas também de criar o hábito e comportar-se de tal modo a, a partir dessa disposição, emanar a conduta correta e racional espontaneamente (**KOSMAN** in: **RORTY**, 1980: 103, 115). As emoções seriam ou determinadas pela razão, que pode modificar uma opinião ou cognição proposicional, ou seriam permeáveis à razão, porque dependem da produção de uma matriz intencional e atitudinal que delas disponha para que elas se realizem, como expressão e como ação. Em ambos os casos, obedecerão à razão. Nesse último caso, porém, está claro que essa disposição virtuosa somente se desenvolverá se houver o esforço deliberado do agente. Isso criaria uma oportunidade para melhorar a integração entre ambas as porções da alma, minorando e controlando o conflito latente entre elas. Esse ponto é um aspecto forte do conflito ou integração entre essas porções, e exprime neste contexto a possibilidade mais ou menos perene do conflito – e da colaboração – entre as duas partes da alma. Isso diz respeito à própria natureza e definição de cada uma das partes da alma. Outro aspecto desse conflito será abordado adiante.

Por último, como traços gerais da definição de emoção, em comparação à *Rhet*, o filósofo opta aqui por dar mais ênfase à cognição. Por um lado, medo é diretamente definido como uma forma de opinião ou expectativa, sem qualquer referência direta ao prazer ou dor. Não fazendo parte do escopo da dissertação discutir a questão do prazer e dor na *EN*, resta notar, no entanto, que ambos não se relacionam somente às emoções. Outro traço: Aristóteles evita o uso aparentemente descontrolado das preposições causais, como ocorria no *TE*; não há menção à aplicação do método tripartite às emoções, ainda que seja de se pensar que o aspecto disposicional ali apresentado esteja

amplamente contemplado pela teoria da virtude moral. Formas de desejo novamente surgem inscritas na lista das emoções e não se podem distinguir ainda das emoções. E finalmente, na passagem sobre o θυμός acima, tem-se uma das descrições mais minuciosas sobre a causa de uma emoção, ao lado daquela feita no *TE*, o que só reforçaria a posição paradigmática da raiva no interior da filosofia prática aristotélica.

Consequências para a filosofia prática em geral

Esta possibilidade de integração entre as porções da alma apenas descrita seria a melhor possível. No caso de um homem adulto, um cidadão, cujas porções da alma estão integradas e cujas emoções e ações são adequadas, porque vê a realidade de maneira racional e sua disposição moral é equilibrada, as perspectivas são promissoras. Todavia, já se notou acima a existência de outras possibilidades, no mesmo contexto. Ao lado dessa, existe ainda outros importantes aspectos a se levarem em conta, no que tange à questão.

Primeiramente, essa relação entre as porções propriamente e impropriamente racional se desenvolve em outro eixo ainda, o genético. Esse aspecto genético diz respeito ao desenvolvimento e amadurecimento do ser humano, segundo Aristóteles. Em relação a isso, Aristóteles é bastante claro ao dizer que:

ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύ' ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἑξείς τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμόν, ὡν τὸ μὲν ἐστὶν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς. ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος⁴²¹

Ou seja, sob o aspecto genético, as duas porções da alma relevantes do ponto de vista da filosofia prática e para felicidade tipicamente humana – racional e não-racional – se transformam e se aperfeiçoam com o tempo. Entretanto, e mais importante, a porção não-racional surge antes e, aqui, isso significa precisamente que o desejo surge antes do que a inteligência. Esse dado é determinante para a maneira como Aristóteles encara a educação sentimental do ser humano em geral, e do cidadão em específico. Se a possibilidade de receber uma disposição e desenvolver um caráter é dada por natureza, essa possibilidade é limitada pela maturidade desiderativa e intelectual, podendo ser

⁴²¹ “tal como corpo e alma dois são, da mesma maneira observamos duas partes da alma, por um lado uma parte não-racional e uma possuindo razão; e as respectivas disposições são [igualmente] duas em número, uma das quais é o desejo, a outra a inteligência. Assim como o corpo em relação ao desenvolvimento precede a alma, também a parte não-racional precede aquela que possui razão”, *Política*, 1334b15s.

destruída, conservada ou aprimorada com o tempo. Condições propícias são garantidas pela solicitude parental, familiar e amical, pelo treinamento e pela formação.

Em relação aos jovens, afirma, por exemplo, o seguinte: “οἱ μὲν οὖν νέοι τὰ ἥθη εἰσὶν ἐπιθυμητικοί⁴²²” (*Rhet*, 1389a3); no mesmo contexto afirma serem eles mais impulsivos, conduzidos pela raiva, vivendo mais pelo caráter e pela virtude do que pelo cálculo e pela utilidade, pelo interesse (*Rhet*, 1389a9; 32-35). Na *EN* diz o seguinte, para explicar porque o estudo da ciência política lhes seria ocioso:

τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων. ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς⁴²³

Esse tipo de observação fundamenta uma educação sentimental que preconiza inicialmente a moderação em relação às afecções (desejos e emoções) e seu paulatino controle pela razão. A solicitude parental, ou de quem lhe substitua, é crucial, pois sem o cuidado inicial em promover heteronimamente a moderação dos desejos e emoções, o esforço seguinte, de internalização e reprodução autônoma desse controle não terá lugar (**FORTENBAUGH**, 2002: 52, n.1). Afinal não foi outra a metáfora escolhida por Aristóteles para explicar a relação entre as porções racional e não-racional da alma, senão a do pai que exorta, admoesta, pune e do filho que escuta e obedece.

Três são as consequências da posição aristotélica: primeiro, porque nem a inteligência e, *a fortiori*, nem a porção deliberativa estão completos no jovem, ele nem deverá estudar uma ciência que dependa da experiência, e, sobretudo, da experiência combinada ao desenvolvimento pleno da inteligência, muito menos será capaz de interferir nesse campo, pois a porção deliberativa de sua alma é imperfeita (*Pol*, 1260a13-14). Segundo, Aristóteles estaria oferecendo uma explicação para o amadurecimento moral como um processo composto claramente por duas etapas contínuas, uma em que o intelecto não está plenamente desenvolvido, outra em que o está. Como se acabou de expor, a segunda etapa depende da primeira. Terceira consequência: a fundamentação teórica da submissão de crianças e jovens aos adultos cidadãos.

A grande consequência da questão que se está tentando apresentar é que nem todos os seres humanos se desenvolvem moralmente da mesma maneira, por limitações de diversas ordens: ou porque não são cidadãos adultos, ou porque pertencem a outro

⁴²² “os jovens então, em relação ao caráter, são apetitivos”

⁴²³ “o jovem não é um aluno adequado para a política: pois não tem experiência para as ações da vida, que constituem a base e o assunto de trata essa ciência; ademais, eles são conduzidos por suas afecções [sc. emoções e desejos]”

gênero, ou porque pertencem a outra classe. Seria possível caracterizar os seres humanos por faixas etárias. Mas essa caracterização ocorre de maneira determinada, e não genérica. Trata-se de uma escala de desenvolvimento levando em conta essas noções e explicando em que sentido a excelência moral é possível em cada caso e como essa excelência individual surte efeitos sociais e políticos. Há uma passagem, apenas mencionada acima, que valeria a pena reproduzir, para resumir sumariamente o que se está apresentando:

πάσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως· ὁ μὲν δούλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελές⁴²⁴
(*Pol*, 1260a12 s.)

Por isso, por pares de oposição governante e governado, o homem livre governa o escravo, o macho governa a fêmea e o cidadão adulto a criança. No caso do escravo, a sua oposição em relação ao homem livre segue lógica semelhante à exposta acima; ou seja, por causa de sua condição de servo, não seria capaz exatamente de deliberar e de planejar o futuro, ao contrário do cidadão livre, seu mestre (*Pol*, 1252a31-32). Sua função é corporal (*Pol*, 1254b18) e por isso a obediência ao mestre lhe seria benéfica. Como não lhe faltaria a porção não-racional da alma, assim como os jovens, obedecer ao cidadão livre equivaleria a obedecer à melhor porção da alma, a razão:

[n]atural slaves lack the capacity to deliberate but possess an emotional side that can appreciate the reasoning of others and therefore is open to correction through reasoned admonition... [his theory] neither allows the possibility of slaves excelling in regard to every virtue... nor despises them as if they were animals⁴²⁵ (FORTENBAUGH, 2002: 57)

Na *Pol*, 1252b13-14, aborda o caso das mulheres: “τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρείττον τὸ δὲ χεῖρον, τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον⁴²⁶”. O homem governa a mulher, contudo, não pelos mesmos motivos pelos quais governa crianças, jovens e escravos. A função das mulheres não é corporal, como a dos

⁴²⁴ “a todos pertencem as partes da alma, mas pertencem diferentemente; enquanto o escravo não possui completamente a parte deliberativa, a mulher a possui, porém sem sua autoridade, e a criança a possui, mas imperfeita.” A tradução inglesa de Rackham (1944), com a qual foi cotejada esta, afasta do escravo completamente a posse da porção deliberativa da alma. Nesse caso a presença do advérbio ‘ὅλως’ (‘inteiramente’, ‘integralmente’) seria ociosa. A frase seria muito mais clara sem o advérbio, se dissesse simplesmente: “ὁ μὲν δούλος οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν”. A opção feita aqui faz a negação qualificar ‘ὅλως’, de modo a se ter ‘não inteiramente’ ao invés de ‘inteiramente não’. Rackham propõe “for the slave has not got the deliberative part at all” (“pois o escravo não tem a parte deliberativa em absoluto”, 1944: 63); nesse caso, dizer que cada um possui as partes da alma diferentemente, como Aristóteles o faz, não faria sentido.

⁴²⁵ “aos escravos naturais falta a capacidade de deliberar, apesar de possuírem uma porção emocional que pode apreciar o raciocínio dos outros e, portanto, está aberto à correção por meio da advertência por argumentos... [sua teoria] nem permite a possibilidade de escravos serem excelentes no que tange a todas as virtudes... nem os despreza como se fossem animais.”

⁴²⁶ “[entre os sexos] o macho está para a fêmea, por natureza, como o superior para o inferior, como o governante para o governado”.

escravos; elas possuem a parte deliberativa, porém a ela faltaria autoridade necessária para governar as ações e reações. Isso significa, com efeito, que entre as duas porções da alma, elas são facilmente dominadas pelos estados não-rationais típicos, quais sejam, desejos e emoções:

[Aristotle] recognizes that women can think things through and even give reasoned advice... [h]is point is not that women deliberate in some vague and illogical way, but that their deliberations and reflections are likely not to control their emotions... in controlling and altering unreasonable desires, their deliberative faculties lack authority⁴²⁷ (FORTENBAUGH, 2002: 60)

Portanto, sem dissimular sua posição que hierarquiza politicamente os seres humanos pelo critério da possibilidade de desenvolvimento moral, a tarefa maior, contudo, seria a de explicar teoricamente que a melhor constituição para a unidade política autônoma depende do cumprimento do papel cabível a cada um.

Restaria ainda refletir sobre algumas consequências da teoria das emoções para a *Poe*. A associação da forma dramática da tragédia ao medo e à piedade (*Poe*, 1449a27; 1452b32-33) e a definição dessas emoções por cognições causadas diretamente ou condicionadas pela razão, faz com que essa forma dramática ganhe um campo de estudo próprio. Presumivelmente isso deveu ocorrer em relação à comédia também, mas infelizmente o segundo livro da *Poe* está perdido. Se o medo e a piedade da tragédia podem ter uma explicação, então não se trata de uma atividade humana irracional e cujos efeitos são imprevisíveis e incontrolláveis. A partir do *Tratado das Emoções* e da *Ethica Nicomachea* fica claro que é possível avaliar uma obra dramática, por assim dizer, a partir de critérios internos à própria obra, de acordo com sua capacidade de suscitar emoções com verossimilhança (*Poe*, 1452b34-1453a1). Além disso, dessa forma Aristóteles explicaria em que sentido a *κάθαρσις*, a purgação dessas duas emoções, no caso da tragédia, é um efeito benéfico para a audiência:

[i]n watching and responding to a tragedy the spectator is not only stimulated intellectually. He is also purged in so far as his bodily condition is altered. He undergoes a quasi-medical treatment... which improves his disposition in regard to the everyday emotions of fear and pity.⁴²⁸ (FORTENBAUGH, 2002: 22)

Provavelmente no segundo livro da *Poe* haveria uma exposição análoga a respeito dessa forma dramática da comédia.

⁴²⁷ “[Aristóteles] reconhece que mulheres podem pensar e chegar a soluções práticas e mesmo dar conselhos racionais... seu ponto não é que as mulheres deliberam de maneira vaga e não-lógica, mas que suas deliberações e reflexões estão propensas a não controlar suas emoções... ao tentar controlar e alterar desejos que não são razoáveis, falta autoridade a suas faculdades deliberativas”

⁴²⁸ “ao ver e responder à tragédia o espectador não só é estimulado intelectualmente. Ele também é purgado, na medida em que sua condição corporal é alterada. Ele é submetido a um tratamento quase médico... que melhora sua disposição em relação às emoções cotidianas de medo e piedade”

CONCLUSÃO

*E come quei chi con lena affanata
uscito fuor del pelago a la riva
si volge a l'acqua perigliosa e guata*⁴²⁹

Dante, *Inferno*, I

Diante do que se viu anteriormente, algumas considerações seriam possíveis: (1) Aristóteles modificaria a teoria platônica das misturas de dor e prazer, entre outras coisas (1.1) mobilizando um novo étimo – πάθος - para unificar essa série de eventos. (1.2) A teoria das emoções em Platão, enquanto misturas de dor e prazer, estaria localizada em e direcionada à alma não ao corpo, ao passo que em Aristóteles (1.3) existiriam indícios para afirmar que as emoções seriam eventos anímicos e corpóreos; (1.4) em Platão, as misturas de dor e prazer poderiam ser falsas precisamente porque determinadas por opiniões, e essas poderiam ser falsas; nesse sentido, não seriam a espécie de prazer puro apropriada à felicidade humana; (1.5) em Aristóteles, em nenhuma hipótese as afecções práticas seriam falsas, ainda que o evento ou ação que lhes deu causa seja mal interpretado e se revele falso. (1.5.1) Dessa falsidade possível, decorre um dos interesses retóricos para o estudo das emoções.

(2) O estudo da apresentação de cada πάθος é de suma importância para se reconhecer as causas das emoções, porém não deve ignorar a maneira como o filósofo efetivamente trata de cada afecção e todo o método tripartite; (2.1) o estudo das causas das emoções sugere o uso sistemático de um vocabulário ligado à imaginação, opinião e interpretação da realidade, em geral à maneira como algo aparece a alguém. (2.2) Restringir-se, contudo, às causas poderia levar a uma definição de ‘emoção’ que, contudo, ignorasse ou contradissesse o texto do filósofo e (2.3) restringir-se à apresentação das emoções acarretaria o mesmo problema. (3) Tão relevante quanto distinguir a noção de emoção (πάθος) daquela de desejo, seria refletir sobre a proximidade de ambas na filosofia prática aristotélica. (3.1) Não é possível ignorar a apresentação do primeiro πάθος, a raiva (ὀργή), como um desejo (ὄρεξις) ou (3.2) do amar (τὸ φιλεῖν) como um querer (τὸ βούλεσθαι).

(4.1) O filósofo deixa de lado na *EN* o método tripartite preconizado na *Rhet*; por outro lado (4.2) se vê que a nova organização teórica das emoções nas éticas não se compromete com a existência, conceitualmente complicada, de contra-emoções. Desse modo (4.2.1) cada afecção prática seria um objeto a que múltiplas dimensões se

⁴²⁹ “E como aquele que ofegando vara/ o mar bravio e, da praia atingida,/ volta-se à onda perigosa e a encara” (1998: v.I, 26)

relacionam; (4.2.2) não mais se oporia, enquanto tal, a outra afecção prática; (4.2.3) o que se oporia seriam as disposições em relação a ela, as maneiras como o indivíduo poderia lidar com ela. Portanto (4) a *EN* explica essas afecções práticas de maneira nova, aparentemente com consciência dos problemas conceituais e das promessas teóricas surgidos na *Rhet*. Uma última questão ligada a esse ponto, a qual a dissertação não tem qualquer pretensão de responder, seria saber se o sistema de virtudes éticas seria ampliável em conformidade com o número de emoções, que aparentemente é maior do que o número de virtudes.

Para se construir as breves considerações acima, eis o resumo do percurso desta dissertação: τὰ πάθη e πάθος são expressões ambíguas e multívocas; mas seu sentido prático, que interessou aqui, é mais bem desenvolvido no âmbito da filosofia prática. A *Rhet*, porém, expõe extensamente um conjunto de afecções, algumas das quais se chamariam modernamente de ‘emoções’ e que são chamadas justamente de ‘τὰ πάθη’.

Seria necessário investigar se essas exposições são afins porque a *Rhet* é afim à filosofia prática em algum sentido. Sabe-se que ela é complementar à filosofia prática:

“[w]ithout rhetorical skill, even the wisest *politikos* is pathetic and helpless; without political knowledge... even a clever, well-intentioned rhetorician is a menace, a danger to the state⁴³⁰” (RORTY in: _____ (Ed.), 1996: 23)

A *Rhet* ajudaria a entender a ética porque exporia assuntos afins; em alguns casos, o material básico que Aristóteles utilizou para construir suas posições estaria mais visível na *Rhet*; isso seria verificável no caso da noção de εὐδαιμονία e de ἀρετή⁴³¹.

Viu-se que a *Rhet* parece juntar duas partes distintas, uma composta pelos dois primeiros livros, outra composta pelo terceiro livro, sobre a ordem e a realização do discurso. Em relação à primeira seção, o objetivo do escrito seria explicar os meios técnicos de persuasão, o que redundaria em abordar os instrumentos e os efeitos que o orador pode buscar ante seus espectadores. Mas o escrito é heterogêneo e poderia ser visto como atravessado por dois projetos distintos: por um lado, a pesquisa de proposições e termos médios, como no caso de τὰ πάθη e, por outro, a pesquisa dos modos comuns de argumentação e dos lugares, por assim dizer, de onde os oradores retirariam seus discursos (COLE, 1991: 154-156). Logo, não é escopo do escrito tratar cientificamente do tema das afecções, senão tratar das opiniões reputadas a partir das quais se deve construir argumentos, seja para demonstrar uma posição, para mover a

⁴³⁰ “sem a habilidade retórica, até o mais sábio politikos é patético e indefeso; sem o conhecimento político... até um orador esperto, bem intencionado é uma ameaça, um perigo para o Estado”

⁴³¹ Irwin in: Rorty (Ed.), 1996: 165-168.

audiência de maneira controlada e transmitir uma imagem planejada ao público. Ainda assim, como indica Rapp (in: **ANAGNOSTOPOULOS**, 2009: 587), essas opiniões reputadas (ἔνδοξα) seriam de dois tipos: umas que representariam as crenças da audiência; outras que seriam opiniões reputadas porque não seriam apresentadas na forma completa ou não estariam completas, mas que se destinariam a explicar algo de fato. O caso de τὰ πάθη seria o segundo, pois de nada valeria ao orador discursar sobre o que a audiência crê sobre as emoções, se ele não for também capaz de causá-las efetivamente.

Desse modo se vê como se pode integrar os textos em alguma medida, desde que com critério. A literatura secundária mostra ser necessário fazê-lo, tentando aproveitá-las ao máximo e com a menor perda possível de material. Insistindo nas coincidências que surgem da comparação entre os dois grupos de textos. Aristóteles estudou sistematicamente as emoções? Essa pergunta esconde uma expectativa de resposta. Pareceria óbvio que o tenha feito, bastando ver a abrangência do *TE* e o minucioso método ali aplicado. Bastaria ver ainda a regularidade com que alguns elementos se repetem nas listas. É questão recorrente, mas que Aristóteles pareceu abordar em termos razoavelmente constante, a comparação a entre a definição dialética de raiva no *DA* e as demais definições em outros escritos demonstra a consciência de que a questão admitiria aspectos e níveis diferentes de abordagem. A complexidade da questão se deveria em parte ao próprio termo escolhido pelo filósofo: πάθος.

O passo seguinte então foi, circunscrevendo o sentido de πάθος que se busca aqui, corrigindo o uso ou abuso que se faz normalmente do vocábulo, quando se trata da aristotélica obra ética e retórica, recuperar uma aplicação mais precisa. Essa palavra é dita de várias formas, segundo a *Met*, 1022b15-21, seja como (1) capacidade para sofrer uma mudança, alteração, afecção; seja como a afecção mesma (2), e dentre essas as destrutivas (2.a), dentre as quais sobretudo as dolorosas (2.a.a) e a depender da dimensão do sofrimento são chamada de παθη (2.a.b). Τὰ πάθη surge, portanto, no contexto ‘2’ acima, das afecções, alterações mesmas, distinguida pela destruição em primeiro lugar, pela dor e pela dimensão dessa dor e destruição efeitos do evento que causa a alteração. Mas essa expressão ‘τὰ πάθη’ também surge no contexto das *Cat*, 8b26 s., fazendo parte do terceiro dos quatro significados da categoria da qualidade (ποιότης), ao lado das qualidades afetivas ou passivas (παθητικαὶ ποιότητες). Πάθος é aqui abordado em três significados: (3.1) como causa de um de qualidades afetivas difíceis de mudar e permanentes (*Cat*, 9b20-21); (3.2) como causa de

qualidades adquiridas que duram por muito tempo, como a palidez por uma longa doença (*Cat*, 9b24-27); (3.3) como causa de qualidades transitórias, como enrubescer por vergonha (*Cat*, 9b28-34). Nesse último caso, dizem-se afecções (πάθη) e não qualidades essas mudanças transitórias.

Esse estudo, entretanto, não seria decisivo para a questão das emoções e por isso, em seguida, pareceu necessário saber se o uso aristotélico para essa palavra tinha antecedentes. Por que ele elegeu esse termo e em substituição, ou dando continuidade, a qual posição platônica? Ao estudar a questão nos diálogos platônicos, sobretudo no *Filebo* e na *República*, IV, foi possível notar três elementos, um geral e dois específicos, os quais influenciarão e permearão o debate aristotélico. O geral diz respeito ao contexto de debate, ético e estético, em que o pensador debateu sua taxonomia da alma, sua distribuição e hierarquização moral dos desejos entre as partes da alma e os conflitos e alianças latentes entre elas. No *Filebo* discute-se o prazer e sua contribuição para a vida humana feliz. O contexto é, portanto, igualmente o da reflexão ética.

Quanto a isso, é sabido que o assunto foi tratado pelo Estagirita no quadro de suas teorias éticas, de forma sintética, mas reveladora de uma profunda consciência das demandas que lhe poderiam ser dirigidas. Seu debate sobre as emoções ou afecções práticas não se restringe ao contexto da filosofia prática e da teoria da retórica – que seria uma disciplina afim à política e à ética –, pois recebe da teoria da dialética (*Top*) e da filosofia natural (*DA*, 403a1 s.), contribuições que ampliariam o escopo da discussão. À teoria estética (*Poe*) também se oferecem elementos específicos. As conseqüências filosóficas da teoria das afecções se espalham por quase todos os campos aristotélicos de estudo.

A questão, porém, das afecções práticas, como as emoções e os desejos, precisa ser restrita basicamente à ética e à política. Primeiro, está claro que a teoria da alma, nesse contexto, depende da separação e da possibilidade de colaboração entre a parte racional e não-racional da alma. Na *República* é sugerida a chance de uma aliança entre a parte irascível e a racional da alma, que precisaria ser domesticada pela razão. Essa é uma posição herdada e reformulada por Aristóteles.

Em relação aos dois elementos específicos: a definição platônica de prazer como preenchimento de uma falta – inverso da dor como esvaziamento – ou como harmonia; a definição de misturas de dor e prazer relativas à alma e na alma, determinadas por opiniões antecipatórias. Tratar, portanto, de como um sujeito lida ou deveria lidar com a contingência e com os acontecimentos, passaria por tratar da teoria do prazer e da dor e

por tratar da questão do ideal de felicidade humana. Se poderia perguntar ao Estagirita o que essas misturas são e como se dão, qual o papel da dor e do prazer para os estados anímicos descritos – se essencial, se accidental – e o que o prazer ou a dor é.

Como breve digressão, sobre a última pergunta, Aristóteles ofereceria uma resposta radicalmente original, em que o prazer seria concebido como o efeito do perfazimento de uma atividade, sinal anímico da completude de uma ação (*EN*, VII e X). Abandonando a tese acadêmica, que consta também em sua *Rhet*, de que o prazer seria o preenchimento de uma falta ou uma espécie de harmonia, e de que a dor seria o contrário.

Isso modifica, mas não elimina o problema de dizer qual é precisamente a relação entre prazer e dor e os eventos anímicos como raiva, medo e vergonha.⁴³² Ambos devem ser considerados mais seriamente, já que não constam somente nas rebarbativas listas que servem para apresentar e remeter o leitor a τὰ πάθη, mas cumprem um papel fundamental na definição das emoções singulares no *TE*⁴³³:

“this may be an indication that he started out [his studies on emotion] from something like the Platonic account” (“isso pode indicar que ele deu início [aos estudos das emoções] a partir de algo semelhante à abordagem platônica”, **STRIKER** in: **RORTY**, 1996: 291).

Pareceria mesmo provável que o Estagirita haja construído sua teoria das afecções calcada sobre a teoria das misturas de dor e prazer. Πάθη não é uma escolha qualquer; é a expressão que substituiria o termo ‘μείξεις’ (‘soluções’, ‘misturas’) de dor e prazer relativas a e na alma, constante no *Filebo*; um indício disso seriam as respectivas listas fornecidas para um por Aristóteles e para o outro, por Platão; ao propor essa mudança e reformular o campo das afecções, Aristóteles pareceria retirar a ênfase do caráter definitório de dor e prazer – cada elemento da lista dos pathê não seria

⁴³² Como sugere Striker: “[i]t would be an exaggeration to say that Aristotle develops a systematic theoretical framework that classifies emotions as forms of pleasure or pain according to the positive or negative evaluative impressions that cause them, but he seems to be going in that direction, and at the same time moving away from the – possibly Platonic – view that treated the passions as irrational desires involving a mixture of pleasure and pain.” (“seria exagero dizer que Aristóteles desenvolve um quadro teórico sistemático, classificando emoções como formas de prazer e dor de acordo com as impressões avaliativas positivas ou negativas que as causam, porém ele parece ir nessa direção, e ao mesmo tempo se afastar da visão – possivelmente platônica – que tratava as paixões como desejos irracionais envolvendo uma mistura de prazer e dor”, in: **Rorty**, 1996: 292)

⁴³³ Aqui a dissertação aceitaria a sugestão de Leighton de que “Aristotle means more than a necessary accompaniment; emotion includes the pleasure or pain. This conclusion is further confirmed when we observe that many of the emotions are defined as pains or disturbances (e.g., fear; shame). Thus Aristotle includes pleasure and pain within the concept of emotion when he speaks of ‘accompanying’.” (“Aristóteles quer dizer mais do que um acompanhamento necessário; a emoção inclui o prazer ou dor. Essa conclusão é confirmada adiante quando observamos que muitas das emoções são definidas como dores ou perturbações (p.ex. medo e vergonha). Dessarte Aristóteles inclui prazer e dor no próprio conceito de emoção quando fala em ‘acompanhando’”, in: **Rorty**, 1996: 219)

simplesmente, como os constantes na lista de $\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$, uma espécie de mistura de dor e prazer relativa à alma associada, concomitante à uma opinião falsa. Infelizmente, isso apenas transfere a pergunta para o seguinte ponto: nesse caso, o que seriam $\tau\grave{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$? E se não são espécies de dor e prazer, mas a dor é um elemento que os diferencia de outras afecções, qual é o papel de dor e prazer em sua definição: propriedade, gênero, diferença específica?

Buscou-se essa resposta no estudo dos dois principais momentos em que Aristóteles parece definir ou explicar o que são as emoções, na *Rhet* e na *EN* – com apoio da *EE* e da *MM* –, estudo que acaba obrigando a dissertação a abordar a questão do que seja uma definição para Aristóteles. O conceito de definição pode ser construído segundo os *AnPost*, II, segundo os *Top* ou segundo a *Met*; contudo, essas teorias das definições não coincidem completamente, de modo que algumas definições seriam possíveis – nominal, silogística, conclusão do silogismo ou simples – segundo os *AnPost*, ao passo que a verdadeira definição, segundo a *Met*, deveria ser simples, porque ela exibiria a estrutura essencial da coisa⁴³⁴; por outro lado, ela precisaria exprimir o gênero e a diferença, segundo os *Top*, para que se revele a estrutura essencial do ente.

Nenhuma das hipóteses ocorre nem na *Rhet* nem na *EN*, nem na *EE* ou na *MM*, no seguinte sentido: não há nessas obras uma declaração que contenha essas características de forma organizada e estruturada. A comparação entre as listas de $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ permite ver que elas não são exaustivas; permitiria concluir também que somente raiva e medo se repetem em todas. Por outro lado, a associação das afecções à dor e prazer não é esclarecida, parecendo antes um resquício da teoria das misturas de dor e prazer de Platão. Em suma, $\tau\alpha$ $\pi\alpha\theta\eta$ não é definida. Apesar de não haver bases textuais para uma definição geral e expressa de $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$, há sim de fato excelentes definições aristotélicas para cada $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, desde que se admita que sejam definições em forma de demonstração, especificamente o terceiro tipo abordado em *AnPost*. Isso foi o que o estudo do *TE* ajudou a concluir.

$\tau\grave{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ não teriam sido definidos provavelmente porque Aristóteles estaria iniciando um campo de estudo com o desafio de reorganizar e aprimorar material platônico, enquanto forneceria instrumentos à oratória⁴³⁵. A *Rhet* indicaria esse estágio de pesquisa por uma série de razões. Ali se preferiria trabalhar com uma noção, um esboço de definição, baseado no traço eminentemente retórico do conjunto. Nesse

⁴³⁴ Deslauriers, 2007: 3.

⁴³⁵ Leighton in: Rorty, 1996: 221.

sentido, πάθη seria tudo por cuja causa alguém, um expectador, um juiz, um júri seria levado a variar mudando de opinião. A associação à dor ou prazer serviria talvez apenas para marcar uma clara distinção entre esse grupo e o raciocínio, outra causa para que a audiência mude seu julgamento. Definido assim, o conjunto incluiria elementos que pareceriam deslocados para o conceito moderno de ‘emoção’, como os desejos. Porém, como se sugeriu acima, se o *TE* precisa oferecer material que efetivamente ajude o orador a afetar e mover seu público, então Aristóteles precisaria expor metodicamente os aspectos de todas as afecções mobilizáveis numa situação pública. E se o próprio filósofo inclui as afecções entre os meios técnicos de persuasão (*Rhet*, 1356a1), seria porque esperaria poder expor sistematicamente suas causas.

Esses são passos preliminares ao estudo exaustivo da *Rhet* e da *EN*.

Na primeira obra, três grandes modificações são propostas pelo filósofo, em relação ao que se verifica nos diálogos platônicos: a adoção de um método investigativo das afecções tripartite; a menção e inclusão de contra-afecções no estudo; o tratamento crítico do aspecto cognitivo das afecções, propriamente a causa de cada uma. Em relação a esse último ponto, provavelmente a principal modificação aristotélica em relação a Platão, as causas das afecções são descritas como eventos que se manifestam e aparecem ao sujeito de tal e tal maneira e como ‘imagens’, ‘imaginações’, ‘representações’ de algo (φαντασία⁴³⁶), não mais em termos de δόξα (‘opinião’) ou de προσδοκία (‘opinião antecipadora’ ou ‘expectativa’). A sugestão de Striker seria esta:

[i]t is evident that Aristotle is deliberately using the term ‘impression’ [fantasiva] rather than, say, ‘belief’ (*doxa*) in his definitions in order to make the point that these impressions are not to be confused with rational judgements. Emotions are caused by the way things appear to one unreflectively⁴³⁷ (in: RORTY (Ed.), 1996: 291)

Como foi visto anteriormente, em pelo menos doze casos⁴³⁸ um evento aparece ao sujeito afetado, ou melhor, é por ele interpretado de modo a julgá-lo crítico para seu próprio bem-estar ou de seus próximos, para sua auto-imagem e a de seus próximos, para o equilíbrio geral entre honrarias merecidas e o valor de uma pessoa etc. Nesses doze casos pelo menos, mais o caso do odiar, em que basta considerar seu alvo tal ou tal para odiá-lo, nesses casos adjetivos derivados da forma verbal φαίνομαι (‘aparece para

⁴³⁶ “ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησις τις ἀσθενής” (“a imaginação é uma percepção enfraquecida”, *Rhet*, 1370a28).

⁴³⁷ “é evidente que Aristóteles está deliberadamente utilizando o termo ‘impressão’ ao invés de, por exemplo, ‘crença’ [opinião] (*doxa*) em suas definições com o fito de deixar claro que essas impressões não devem ser confundidas com julgamentos racionais. Emoções são as causas pelas quais as coisas aparecem à alguém irrefletidamente.”

⁴³⁸ p.112.

mim’, ‘parece-me’, ‘acho’, ‘se manifesta para mim’) e o substantivo φαντασία (‘imaginação’), também ligado semanticamente ao verbo apenas citado, ou qualificam ou acompanham a causa da afecção, ou são essa causa mesma.

Se φαντασία for vista como uma referência mais geral à maneira como algo aparece ao sujeito⁴³⁹, seja na forma de uma proposição ou não, então aparentemente a causa da afecção estaria encerrada na consciência do sujeito:

a emoção ou sentimento nasce somente em função do ato de tomar algo sob certo ângulo... enraíza-se, assim neste mundo de opacidade referencial, do qual a intenção é o caso mais evidente. (ZINGANO, 2007: 153)

Porém, se essa cognição abranger puder ser descrita com verossimilhança, e se o sujeito pode sempre justificar suas afecções, então a possibilidade de persuadir dependeria da capacidade de as modificar por meios de argumentos, no caso do orador:

[p]hantasiai do not necessarily or always have the force of opinions. Although we can easily be misled, we needn't be: what we make of *phantasia* – how we take them – is at least partially up to us⁴⁴⁰.

O método seguido em *TE* tem a vantagem de oferecer explicações bastante completas de cada emoção, com descrições minuciosas dos eventos causadores, dos alvos contra os quais uma afecção se volta e das disposições do sujeito afetado. O estudo tripartite das afecções remete diretamente ao estudo tripartite das ações injustas, que se divide igualmente pelo estudo das causas para essas ações, os alvos contra os quais se volta e as disposições de quem as pratica⁴⁴¹ (*Rhet*, 1368b1-6). Em capítulo dedicado ao assunto⁴⁴² fica claro que essa clareza de propósito nem sempre se traduziu tão claramente no *TE*. De todo modo, é provavelmente graças ao esforço de seguir o método que Aristóteles conseguiu exibir para cada afecção o evento crítico que a causaria. Esse resultado de sua investigação é enorme, pois cria um critério para discriminar as emoções por meio das respectivas causas eficientes⁴⁴³.

Contudo, esse método também resultaria em certos incômodos, como o fato de pelo menos três afecções se definirem como algum tipo de desejo e seis delas como um tipo de dor⁴⁴⁴. Por isso provavelmente Leighton não hesita em atribuir à dor um *status*

⁴³⁹ Rorty in: ____ (Ed.), 1996: 19.

⁴⁴⁰ “*phantasiai* não tem necessariamente ou sempre a força de opiniões. Embora possamos facilmente ser enganados, não precisamos sê-lo: o que fazemos da *phantasia* – como a encaramos – pelo menos em parte depende de nós mesmos.”, Rorty in: ____ (Ed.), 1996: 19.

⁴⁴¹ Rapp, 2002: v.II, 432.

⁴⁴² p.72 s.

⁴⁴³ “[T]he efficient cause became a powerful tool for distinguishing the logical boundaries between related emotions” (“a causa eficiente se tornou uma ponderosa ferramenta para distinguir as fronteiras lógicas entre emoções relacionadas”) (Fortenbaugh, 2002: 15)

⁴⁴⁴ p.110.

definitório, conceitual⁴⁴⁵, aduzindo em seu favor a teoria do prazer e dor exposta em *EN*, 1175a22-28; nesse sentido, a dor e o prazer comporiam a definição geral de afecção: “[f]or each emotion-type there is a type of pleasure or pain peculiar to that emotion. They complete the emotion⁴⁴⁶”. Dor e prazer não seriam simplesmente um efeito da afecção. Por razões distintas, Dorothea Frede também destaca o papel definitório de prazer e dor para a teoria aristotélicas das afecções; mas o faz em outro sentido. Primeiro distingue duas teorias das emoções; aquela exposta na *Rhet* como uma teoria das emoções baseadas em prazeres terapêuticos e, portanto, enquanto misturas de prazer e dor, e nesse sentido tributária do *Filebo* de Platão. Seria uma visão mais abrangente sobre prazeres mesquinhos e rotineiros, os quais não contribuiriam para a felicidade em nada. A outra, exposta na *EN* e *EE*, principalmente, como uma teoria das emoções baseadas em prazeres puros, já no contexto de uma revisão do conceito de prazer e dor. Entre as duas haveria uma divisão de trabalho, sendo que a teoria ética das emoções não cobriria todos os casos. Isso porque os prazeres terapêuticos e as misturas de dor e prazer e dor não contribuiriam para a felicidade humana e porque seriam inferiores⁴⁴⁷.

Em relação à última inovação, a menção e inclusão de contra-afecções, se tratou disso em capítulo anterior. Esse seria outro aspecto peculiar à *Rhet*, assim como a menção à variação do julgamento. Essa inovação não teria continuidade nas obras éticas, pois essas implicam uma relação multipolar entre disposições, ao passo que as disposições sim teriam emoções e ações como objeto. O sujeito seria objeto de elogio ou censura de acordo com suas disposições, na medida em que elas indicam uma escolha deliberada e um hábito fruto dessas escolhas (*EN*, 1105b30 s.; 1106b35). A emoção em geral indica o bom ou mau caráter do sujeito, porque elas testemunham algo de suas disposições morais.

De todo modo, na *Rhet* essa relação é descrita em grandes linhas como bipolar entre uma afecção propriamente e uma contra-afecção: raiva e calma, medo e segurança, vergonha e desvergonha, gratidão e não-gratidão, o amar e o odiar. Cada pólo afetivo possui razões próprias para ocorrer; para as contra-afecções essas razões se reduzem praticamente à dissipação, reversão ou afastamento das causas de outra afecção:

⁴⁴⁵ in: **Rorty**, 1996: 217-220.

⁴⁴⁶ “para cada tipo de emoção há um prazer ou uma dor típico peculiar àquela emoção. Eles completam a emoção”, **idem**: 220.

⁴⁴⁷ in: **Rorty**, 1996: 274-279.

[g]eht es bei allen Gegen-Emotionen... um die Auflösung einer bestehenden Emotion, oder... um die vorausblickende Verhinderung der jeweiligen Grund-Emotion bei einer Konstellation, in der ein rhetorischer Gegner versuchen könnte, diese Grund-Emotion zu erregen⁴⁴⁸. (RAPP, 2002: v.II, 599-600)

Essas considerações prejudicariam o almejado *status* dessas contra-emoções; mas nada impede de considerá-las afecções, termo deliberadamente mais abrangente. As exceções a esse esquema de afecção e contra-afecção seriam a piedade, o indignar-se, inveja, emulação, desdém, ἐπιχαιρεκακία e duas afecções inominadas (alegria pelo infortúnio merecido e alegria pelo sucesso merecido)⁴⁴⁹. Trata-se aqui de um sistema de oposições multifacetado, em que o caráter, honesto ou desonesto do sujeito afetado, explicitamente contribui para os atributos subjetivos e a adequação moral da cognição. Todavia, se não há uma bipolaridade, ainda assim a oposição ocorre entre emoções, e não entre disposições. Na *Rhet* a emoção pode ser diretamente elogiada ou censurada, porque elas indicam algo sobre o caráter do sujeito; mas a relação entre πάθη e ἥθος não é esclarecida por qualquer teoria das disposições morais e da escolha deliberada.

Restam dois pontos incômodos a abordar: primeiro, a inclusão de formas de desejo entre o que se gostaria de chamar apenas de ‘emoções’; nada permitiria distinguir o apetite (ἐπιθυμία) das demais afecções aqui: “gibt es das glasklare Unterscheidungskriterium nicht⁴⁵⁰”. O outro seria o seguinte: nem todas as afecções se relacionam direta e expressamente à dor ou ao prazer. De um lado estão as definidas como contra-afecções; esse seria o caso da calma, da desvergonha e da segurança, cuja única relação que entretêm com dor e prazer é o fato de serem o a ausência de afecções dolorosas, o que poderia ser interpretado no contexto da *Rhet*, como prazeroso⁴⁵¹. De outra parte, estão o amar e o odiar. Essas afecções não são definidas pela relação com dor e prazer, como é o caso do medo, vergonha, emulação etc., porém elas mantêm com dor e prazer uma relação complexa, já que o amigo é dito aquele que se condói e se compraz respectivamente com o que causa dor e prazer a alguém (*Rhet*, 1381a3 s.). Ademais, ser amado e amar está entre as coisas agradáveis (*Rhet*, 1371a 17 s.)⁴⁵²

Não cabe à dissertação confirmar ou contestar posições. Caberia, expondo-as, tentar desenhar em linhas gerais a questão. E a partir das inovações da *Rhet*

⁴⁴⁸ “trata-se, no que tange às contra-emoções... de dissipar uma emoção pré-existente, ou... de evitar preventivamente a respectiva emoção fundamental na conjuntura, em que um opositor retórico pudesse tentar estimular essa emoção fundamental.”

⁴⁴⁹ p.110 s.

⁴⁵⁰ “não há um critério de distinção nítido” (Rapp, 2002: v.II, 570).

⁴⁵¹ Rapp, 2002: v.II, 549.

⁴⁵² Idem: v.II, 549-550.

apresentadas acima se poderia cunhar um conceito dessas afecções práticas e persuadíveis: seriam ocasionadas por uma cognição de algo que seria exterior ao sujeito, associadas de maneira não acidental ao prazer e à dor e por cuja causa os indivíduos seriam levados a variar em relação ao seu discernimento, julgamento, sentença. Definido dessa maneira, compreende-se por que tanto o que se considera hoje emoções, como o que se considera desejo, poderiam ser incluídos entre os πάθη. Outra maneira de ver essa relação seria a seguinte: entre o primeiro livro da *Rhet* e o segundo, haveria de fato a exposição de dois aspectos da teoria das emoções, um desiderativo e um cognitivo, como sugere Gisela Striker (in: **RORTY (Ed.)**, 1996: 289).

De todo modo, a dissertação continua tratando-os como ‘afecções’.

A respeito da EN, finalmente. Seu objeto de estudo seria a felicidade humana; e esse estudo parece depender da descoberta do que seria propriamente a função do ser humano, pois cada coisa só poderia ser excelente em sua função e atividade mais peculiar; a felicidade humana dependeria dessa busca pelo que há de peculiar ao ser humano; a excelência tipicamente humana, por esses motivos, se daria no âmbito das atividades da alma e, dentre essas, aquelas em que a razão desempenha algum papel direta ou indiretamente. Nesse sentido, a alma possui duas porções distintas interessantes para a filosofia prática, porque relacionadas ao princípio racional: uma que o possui em si e é dita propriamente racional; outra que não o possui, mas é capaz de obedecê-lo, dita não-racional ou impropriamente racional. Aristóteles nomeia a última como ‘τὸ ἐπιθυμητικόν’ (porção apetitiva) e ‘τὸ ὁρεκτικόν’ (porção desiderativa), de acordo com o que pareceria sua atividade típica. O que se vem chamando de ‘afecção’ estaria localizado justamente nessa porção não-racional da alma.

Se as afecções, e as emoções seguramente estão entre elas, podem obedecer à razão, então seria necessário estudar o que essa obediência significa. O estudo de algumas passagens da *EN* mostra, primeiro, que as afecções podem obedecer à razão no sentido de que poderiam ser causadas por ela. A razão poderia causar uma afecção ao influenciar uma percepção ou impressão, quando uma cognição, ou melhor, a maneira como o sujeito encara algo, por exemplo, tem natureza proposicional. Contudo, a razão também pode ser obedecida pela afecção, porque a maneira como o sujeito dispõe de suas emoções e ações depende de um certo hábito, que por sua vez depende de uma escolha deliberada e mesmo, para alguns estudiosos, o sujeito, em última instância escolheria expor-se ou não a algumas emoções⁴⁵³. Pois bem, em se tratando de escolha deliberada (προαίρεσις), a razão e a inteligência desempenham um papel diretamente (*EN*, 1112a15 s.).

Donde as afecções serem em dois sentidos controláveis e moderáveis pela razão. Aqui caberia repetir uma pequena digressão textual, um paralelo *mutatis mutandis* entre *Rhet* e *EN*. Na primeira, Aristóteles aborda ações injustas e dentre suas causas estariam os desejos. Dentre os desejos, excluídos os apetites que absolutamente não participam da razão, restam os relativamente não-rationais, associados a uma opinião, o impulso e a vontade, a qual seria a espécie racional de desejo (*Rhet*, 1370a16-27). Os apetites relativamente não-rationais são aqueles desejos em que o sujeito é persuadido ou se convence de algo. Na segunda obra, a porção não-rationale interessa à filosofia prática porque e na medida em que possa obedecer a razão, mas também ser persuadida por ela. Em ambos os casos se vê que estar persuadido de algo pode ser crucial para explicar os fundamentos de um desejo e de uma ação. Em ambos se vê o ‘o que’, em ambos se vê o ‘como’ – ali por meio do discurso do orador, aqui por meio do hábito e o hábito por causa da escolha deliberada – mas somente na *EN* se vê o ‘porquê’. Pois não bastaria apresentar essa bipartição da alma como princípio, sem que ela se explique fundamentadamente.

Permaneceria em relação à essa obra a dúvida sobre como distinguir desejos de emoções:

⁴⁵³ Oele, 2012: 20.

[w]ie genau die Trennungslinie im Bereich der Begierden zu ziehen ist, ist schwer zu sagen, jedenfalls scheinen die Begierden zumindest insoweit wie Emotionen behandelt zu werden, wie sie durch die Gedanken, Vorstellungen, Wahrnehmungen, die jemand hat, stimuliert oder beigelegt werden können⁴⁵⁴. (RAPP, 2002: v.II, 571)

A classe de πάθη incluiria essas afecções. Distintivo desse grupo de afecções, em ordem crescente de importância, seria sua causa cognitiva, sua dependência em relação às disposições morais e às escolhas deliberadas do sujeito e o fato de poderem obedecer à razão no âmbito da função humana peculiar – a vida prática da parte da alma que possui razão – sem serem propriamente racionais. Mas isso ainda não permitiria distinguir algumas espécies de desejo das emoções, pois provavelmente

pathe were not central to his [*sc.* Aristotle's] primary concerns, Aristotle did not follow his usual dialectical practice: he did not list the various definitions embedded in common usage and in the works of his philosophic predecessors, as a preliminary to his own constructive and reconciliatory analysis. By and large, the discussions of *pathos* that are scattered throughout the Aristotelian corpus do not rest on a focused definition.⁴⁵⁵ (RORTY, 1984: 523)

As emoções seriam simplesmente as essas afecções práticas como raiva, medo, vergonha, indignação, inveja, etc., todas que tiverem os traços distintivos apontados acima, excluindo-se o apetite e o impulso.

Todavia esse não é o debate atual que mais ocupa filósofos e professores. A maior fonte de debate seria sobre a natureza das cognições que Aristóteles teria designado como causa das emoções e se ele seria um cognitivista *avant la lettre*. A posição cognitivista possui diversas correntes e nuances; contudo, uma das autoras que melhor representa essa posição seria Martha Nussbaum. Ela ajudaria a compreender essa posição, no que ela possui de decisivo – a emoção possui um conteúdo intencional, porque pressupõe ou contém um estado mental representando um estado de coisas no mundo⁴⁵⁶. Nas palavras da própria Nussbaum:

1. Emotions are forms of intentional awareness... 2. Emotions have a very intimate relationship to beliefs, and can be modified by a modification of belief... 3. All this being so, emotions may appropriately be assessed as rational or irrational, and also (independently) as true or false, depending on the character of the beliefs that are their basis or ground⁴⁵⁷. (in: RORTY (Ed.), 1996: 303-304)

⁴⁵⁴ “é difícil dizer como exatamente se deve demarcar a fronteira dos apetites, de todo modo os apetites parecem ser tratados como emoções pelo menos na medida em que podem ser estimulados ou acompanhados por pensamentos, representações, percepções, que alguém tenha”

⁴⁵⁵ “*pathe* não eram algo central para as suas [*sc.* de Aristóteles] preocupações primárias, Aristóteles não seguiu sua prática dialética costumeira: não listou as várias definições assentadas na linguagem comum e nas obras de seus predecessores filosóficos, como etapa preliminar para sua própria análise construtiva e conciliadora. Em geral, as discussões de *pathos* esboçadas ao longo do corpus aristotélico não se baseiam em uma definição precisa.”

⁴⁵⁶ Rapp, 2002: v.II, 559.

⁴⁵⁷ 1. Emoções são formas de consciência intencional... 2. Emoções possuem uma íntima relação com opiniões, e podem ser modificadas pela modificação de uma opinião... 3. Se isso é assim, emoções

Muito pensadores gregos antigos, segundo Nussbaum, pensavam assim; portanto, emoções sendo identificadas e modificadas pelas cognições, proposicionais ou não, nesse sentido sendo racionais ou irracionais. E, independente da natureza proposicional, verdadeiras ou falsas, conforme a verdade ou falsidade da opinião que as fundamenta. Parece indisputado, pelo que se apresentou mais acima, que às emoções corresponderia algum tipo de cognição ou impressão sobre algo, um discriminar (**RAPP**, 2002: v.II, 559); mas disso não decorreria que Aristóteles concordasse com todos esses pontos. Algumas recentes contribuições, como de Heleen Pott, recomendam cautela ao se interpretar Aristóteles de maneira cognitivista. Entre outras coisas, afirma que a abrangência original do termo *πάθος* é determinante no tratamento dado pelo Estagirita ao assunto⁴⁵⁸:

“the cognitivists are wrong, however, to assume that Aristotle’s concept of *pathos* refers to the same phenomena as our contemporary ‘emotion’. Aristotle did not narrow down the domain of the emotional *pathê* into the group of object-oriented emotions with a high complexity, that are favoured by the cognitivists.”⁴⁵⁹ (2009: 78)

Segunda a mesma Pott, com o Estagirita duas intuições, por assim dizer pré-cognitivistas, ganhariam espaço. Primeiro, as emoções são vistas como estados intencionais com uma estrutura cognitiva; segundo, para cada emoção há uma cognição distinta – a espécie de cognição é o critério para diferenciar um estado emocional do outro (**idem**: 78). Essa não é questão que se deixa resolver facilmente⁴⁶⁰; à parte o condenável desejo de se impingir ao Estagirita alguma tese cognitivista e forçá-lo a dizer outra coisa além do que já legou à posteridade, à dissertação restaria somente alguns lembretes. É preciso notar que o *Tratado das Emoções* é um conjunto rico de estudos sistemáticos feitos por Aristóteles, cujo eixo agregador seria certamente a presença de uma causa cognitiva. Sob o termo coletivo⁴⁶¹ ‘*πάθη*’, por meio de um método tripartite que serviu para destacar causas, alvos e disposições, se chegou a descrever subgrupos de afecções: desejos, dores de algum tipo, indiferenças; porém, pelo motivos que já foram expostos, eles não seriam nem definitórios nem exaustivos.

podem apropriadamente ser consideradas como racionais ou irracionais, e também (independentemente) como verdadeiras ou falsa, dependendo do caráter da opinião sobre a qual se baseia ou se fundamenta.

⁴⁵⁸ “As *pathos* has its origin in diffuse common usage, the emotions do not form a natural class of psychological states, as Rorty argues” (“Como *pathos* tem sua origem em um difuso uso comum, então as emoções não formam uma classe natural de estados psicológicos, como Rorty afirma”) (2009: 79)

⁴⁵⁹ “Os cognitivistas estão, contudo, errados em supor que o conceito *pathos* de Aristóteles se refere aos mesmos fenômenos que a nossa ‘emoção’ contemporânea. Aristóteles não restringiu o domínio das *pathê* emocionais ao grupo das emoções orientadas por objetos definidos com uma elevada complexidade, como aquelas privilegiadas pelos cognitivistas.”

⁴⁶⁰ Para um tratamento mais adequado do tema: **Rapp**, 2002: v.II, 559-570.

⁴⁶¹ **Chantraine**, 1984: 30.

Por último, e para fazer jus à obra que informou toda a pesquisa que foi feita nas páginas anteriores, a dissertação introduz um pequeno excursus sobre a obra crucial de William Fortenbaugh, *Aristotle on emotion*. Primeiramente, seu plano de trabalho, rigorosamente executado, se revelou inspirador e referência quase obrigatória desde os anos 1970. Posicionou a teoria aristotélica das emoções no interior da doutrina aristotélica das causas⁴⁶²; também porque afirmou ter sido o Estagirita capaz de explicar silogisticamente as emoções⁴⁶³, uma vez que identificara os termos médios de cada emoção. Promissor, pois assim se inscreveria com segurança o estudo das emoções no quadro das ciências demonstrativas⁴⁶⁴.

Observe-se a definição de raiva fornecida na *Rhet* para testar a alegação de Fortenbaugh. Segundo Aristóteles, “seja a raiva, portanto, um desejo, acompanhado de dor, de vingança aparente por causa de um aparente desprezo, relativo a si mesmo ou relativo àqueles próximos a si, quando o desprezo não é merecido⁴⁶⁵”. Essa definição claramente asseguraria o primeiro ponto acima, porque forneceria uma explicação causal para a o evento psicofísico da raiva: ela é por um lado causada pelo que se julga desprezo – e o termo grego *διὰ* exprime com precisão a ideia de causa; por outro lado, a raiva determina uma reação proporcional a sua causa – o “desejo de vingança conspícua”.

Fortenbaugh mencionaria outras causas para as emoções, reivindicando para Aristóteles uma explicação suficientemente complexa para elas⁴⁶⁶; porém, fundamentaria sua segunda alegação na causa eficiente. No exemplo acima, a causa da raiva seria uma causa eficiente, porque se referiria ao que produz a raiva, não à matéria da raiva, nem à forma, nem à finalidade – se se aceitar a doutrina das causas tal como exposta na *Met*, 1013b4 a 29, por exemplo. Essa causa eficiente seria o termo médio do silogismo prático das emoções. Isso ocorreria, por sua vez, calcado em duas premissas: a de que a explicação das emoções, em termos científicos, segue o mesmo padrão de explicação de um eclipse; a de que para os eventos naturais, como eclipses e chuvas, explicar a causa eficiente e investigar a essência redundam na mesma questão (*AnPost*, 90a14-15; 31-32; 93a3-4). Ora, admitido que o padrão para a explicação das emoções

⁴⁶² 2002: 13, 15, 16.

⁴⁶³ *idem*: 13.

⁴⁶⁴ *ibid.*

⁴⁶⁵ “Ἐστὼ δὲ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγοῦ μὴ προσήκοντος.” (*Rhet*, 1378a31-32)

⁴⁶⁶ *id.*: 16.

seria o do eclipse, a pergunta pela essência e a pergunta pela causa, eficiente, seriam, portanto, somente uma pergunta⁴⁶⁷.

Ou seja, ainda que a matéria, a forma e a finalidade de uma emoção sejam relevantes, é principalmente a causa eficiente, uma espécie de cognição, que permitiria identificar e definir cada emoção⁴⁶⁸. O ponto do professor é interessante e permitiria retirar uma série de consequências para as mais diversas áreas da filosofia prática: a cognição, nesse sentido amplo, autorizaria a distinção entre as emoções e outros eventos meramente físicos, como coceiras⁴⁶⁹; cada cognição permitiria identificar uma emoção e diferenciá-la das demais; permitiria ainda compreender sua relação com a parte racional da alma.

Primeiramente a cognição marcaria a fronteira entre as emoções e outros eventos meramente físicos, como coceiras e pruridos, justamente porque a dependência entre cognição e emoção, de natureza causal, comprovaria que essa seria condicionada em alguma medida por um conteúdo mental⁴⁷⁰. Portanto, diferente dos impulsos, as emoções seriam eventos psicofísicos.

A cognição também identificaria cada emoção. Isso porque a definiria por um evento causador específico, que ocorreria a um indivíduo disposto de um modo específico; por último, esse evento deve suscitar a reação adequada contra o objeto adequado. É em virtude desse método que Aristóteles é capaz de diferenciar, por exemplo, raiva de ódio e indignação (τὸ νευμεσᾶν) de inveja. Para cada cognição, dados os objetos e as condições adequados, há uma emoção. E nesse caso somente uma.

Delimitando melhor cada emoção e as emoções em geral, veem-se os pontos onde tocam a racionalidade humana. Ora, se de fato uma cognição é uma opinião ou juízo, em alguns casos, ou a maneira como interpretamos uma imagem, em outros, então se torna mais simples explicar como a parte irracional da alma pode interagir com e finalmente obedecer à racional – alegação aristotélica da *EN*, 1102b30 s. A maneira

⁴⁶⁷ **id.**: 13.

⁴⁶⁸ Um eclipse lunar (B) é explicado pela causa ‘A’ ‘interposição da Terra entre o Sol e a Lua’: se ‘A’, então ‘B’; mas o eclipse é definido em sua essência pela interposição da Terra entre o Sol e a Lua: ‘B’ é a ocorrência de ‘A’. Igualmente, a raiva (D) é explicada pelo desprezo conspícuo contra si ou contra os seus, quando esse não é apropriado (C): se ‘C’, então ‘D’. E do mesmo modo, no argumento de Fortenbaugh, ‘D’ é definido em sua essência pela ocorrência de ‘C’, ainda que possa ter outras causas. O silogismo prático que o autor tem em mente seria: “Se raiva ocorre por causa de um conspícuo desprezo etc.; se alguém despreza conspícuamente outrem etc.; então, a raiva ocorre” (**id.**: 14)

⁴⁶⁹ **id.**: 25

⁴⁷⁰ **id.**: 115.

como encaramos certo estímulo exterior – causa possível de uma emoção - nos remetem à parte racional da alma:

[w]hen men are angered, they are not victims of some totally irrational force... their behavior is intelligent and cognitive in the sense that it is grounded upon a belief which can be criticized and even altered by argumentation⁴⁷¹.

Aqui emoção, localizada na parte irracional da alma, se relaciona com a razão em sentido muito preciso; a emoção é um comportamento inteligente e cognitivo que tem um fundamento discernível. Como, portanto, seu fundamento é identificável, o indivíduo pode ser persuadido de que o evento causador não é o caso, ou que o evento deva ser encarado de outra maneira. Mas a lição é simples: emocionar-se é razoável, dados a causa, as condições e o objeto corretos.

Apontamos algumas reflexões que podem nos ajudar a manter vivo o ímpeto da obra de Fortenbaugh. Primeiramente, deveríamos nos perguntar sobre quais seriam os motivos que o levaram a aceitar a doutrina da demonstração dos Segundos Analíticos no caso das emoções. Esta obra do *Organon* tem a vantagem de relacionar a ferramenta já conhecida da definição com a recém-inaugurada ferramenta da demonstração. Apesar de *a principio* reciprocamente excludentes, definição e demonstração possuiriam um ponto de contato: para a definição daquilo cuja causa lhe é exterior é possível formular também uma demonstração; a demonstração da essência de algo é possível se e somente se a essência puder ser expressa como causa eficiente e a causa eficiente como o termo médio de um silogismo.

Contudo, haveria alternativas. Poder-se-ia estudar o *TE* à luz da doutrina da definição tal como descrita nos *Top*. Evitar-se-ia a posição comprometedor de enxergar no estudo das emoções uma ciência demonstrativa, alegação que parece polêmica, dado o uso pouco rigoroso que Aristóteles faria de alguns conceitos, por exemplo, de φαντασία (imaginação). O próprio Fortenbaugh reconheceria isso⁴⁷². A vantagem de ligar o *TE* aos *Top* seria que a *Rhet*, desde sua abertura, se associaria à dialética (*Rhet*, 1354a1), por um lado, ao passo que os *Top* forneceriam dados, nos livros sexto e sétimo, para a construção de definições precisas, por outro lado.

⁴⁷¹ “[q]uando os homens sentem raiva, não são vítimas de uma força totalmente irracional... seu comportamento é inteligente e cognitivo no sentido de que está baseado em uma opinião que pode ser criticada e até alterada pela” (*id.*: 17).

⁴⁷² “throughout the account of emotions, Aristotle is using everyday language without special reference to his biological psychology.” (“em toda a sua investigação das emoções, Aristóteles estão utilizando a linguagem do dia-a-dia se referência especial à sua psicologia biológica.” *id.*: 100)

Em suma, pareceria difícil sustentar ao mesmo tempo e em relação ao mesmo objeto, as emoções, que (1) todas as emoções serem semelhantes no serem causadas por um pensamento (“thought”), como afirma⁴⁷³; que (2) Aristóteles utilizaria um vocabulário do dia-a-dia sem referência à teoria biológica da alma⁴⁷⁴, a qual justamente seria caracterizada por demarcar o campo de pertinência das faculdades da imaginação e do pensamento; e que (3) ele haveria formulado uma explicação (“account”) demonstrativa das emoções⁴⁷⁵.

⁴⁷³ **id.**: 115.

⁴⁷⁴ **id.**: 100.

⁴⁷⁵ **id.**: 13.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS⁴⁷⁶

Obras de Aristóteles

BEKKER, I. *Aristotelis Opera* (6 volumes). Oxford: Oxford University Press, 1887.

Traduções e comentários

Alemão

ARISTOTELES. *Kategorien*. Übersetzt und erläutert von Klaus Oehler, 4.ed. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

_____. *Metaphysik*, nach der Übersetzung von H.Bonitz bearbeitet von H.Seidl. Hamburgo: Felix Meiner, 1995.

_____. *Topik*, übersetzt und kommentiert von T.Wagner und C.Rapp. Stuttgart: Reclam, 2004.

DIRLMEIER, F. *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

RAPP, C. *Aristoteles' Rhetorik I*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

_____. *Aristoteles' Rhetorik II*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

Francês

ARISTOTE. *Seconds Analytiques*. Présentation et traduction par Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2006.

_____. *Tópiques*. Traduit par J. Tricot. Paris: Vrin, 2004.

_____. *Catégories*. Traduction et commentaires par F. Ildefonse et J. Lallot. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

_____. *De Anima*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

_____. *Problèmes*, tome II, sections XI à XXVII. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Belles Lettres, 1993.

CHIRON, P. *Rhétorique d'Aristote*. Paris: GF Flammarion, 2007.

Inglês

ARISTOTLE. *Athenian Constitution; The Eudemian Ethics; On virtues and vices*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

_____. *Categories; On Interpretation; Prior Analytics*. Translated by H.P. Cooke and H. Tredennick. Cambridge: Harvard university Press, 1952 (1938)

⁴⁷⁶ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023.

- _____. *Metaphysics (books i-ix)*. Translated by H. Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- _____. *Metaphysics (books x-xiv); Oeconomica; Magna Moralia*. Translated by H. Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- _____. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2003 (1926).
- _____. *Politics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1944.
- _____. *Rhetoric*. Translated by J.H. Freese. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- COPE, E.M. *The Rhetoric of Aristotle with a commentary*. Salem: Ayer Company Publishers Inc., 1988 (1877).
- GRIMALDI, W.M.A. *Aristotle, Rhetoric, a commentary: volume I*. New York: Fordham University Press, 1980.
- _____. *Aristotle, Rhetoric, a commentary: volume II*. New York: Fordham University Press, 1980.
- HICKS, R.D. *Aristoteles De anima*, with translations, introductions and notes. Hildesheim: Georg Olms, 1990 (1907).
- ROSS, W.D. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary: volume I*. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- _____. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary: volume II*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Italiano

- ARISTOTELE. *Grande etica; Etica Eudemia*. Traduzione di Armando Plebe. 3. ed. Bari: Editori Laterza, 1999.

Português

- ALEXANDRE JR, M.; ALBERTO, P.F.; PENA, A.N. *Retórica de Aristóteles*. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- ZINGANO, M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea II3-III8 - Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odyseus Editora, 2008.

Outras Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Tradução e notas de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: 34, 1998.

- ALLEN, J. Aristotle on the disciplines of argument: rhetoric, dialectic, analytic, *Rhetorica: a Journal of the History of Rhetoric*, v.25, n. 1, jan./mar. 2007, p. 87-108. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1525/rh.2007.25.1.87>>. Acesso: 14 set. 2011.
- ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.) *A companion to Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- ANGIONI, L. Relações causais entre eventos na ciência aristotélica: uma discussão crítica de Ciência e Dialética em Aristóteles, de Oswaldo Porchat, *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2004.
- ASSUNÇÃO, T.R.; FLORES-JÚNIOR, O.; MARTINHO, M. (Orgs.) *Ensaaios de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.
- AST, F. *Lexikon platonicum sive vocum platoniarum: index* (3 volumes). Leipzig, Weidmann, 1838.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2008.
- BALOT, R.K. (Ed.) *A companion to Greek and Roman political thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- BARNES, J. (Ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *Aristotle: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. Aristotle's concept of mind, *Proceeding of the Aristotelian Society: New Series*, London, v. 72, 1971-1972, p. 101-114. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4544819>>. Acesso: 14 set. 2011.
- BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (Eds.) *Articles on Aristotle: 4. Psychology & Aesthetics*. London: Duckworth, 2003.
- BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2002.

BODÉÜS, R. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. São Paulo, Loyola, 2007.

BRAUND, S.; MOST, G.W. (Orgs.) *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen (Yale Classical Studies Volume XXXII)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

BROWN, E. Plato's Ethics and Politics in *The Republic*, in: ZALTA, E.N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*. Disponível: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/plato-ethics-politics/>>. Acesso em: 13 ago. 2012.

BONITZ, H. *Aristotelische Studien (1862-1867)*. Hildesheim: Georg Olms, 1969.

_____. (Ed.) *Index aristotelicus*. Berlin: Georg Reimer, 1870.

BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (Orgs.) *Platão: leituras*. São Paulo: Loyola, 2011.

BRUNI, J.C.; DE ANDRADE, J.A.R. *Introdução às técnicas do trabalho intelectual*. Mogi das Cruzes: Universidade de Mogi das Cruzes, s.d.

CAIRNS, D.L. *Aidos: the psychology and ethics of honour and shame in ancient greek literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

CASSIN, B. *Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* (4 volumes). Paris: Klincksieck, 1977.

_____. *Morphologie historique du grec ancien*. Paris: Klincksieck, 1984.

CHIBA, K. Aristotle's theory of definition in Posterior Analytics B.10, *Journal of the Graduate School of Letters*, v. 3, mar. 2008, p. 1-17. Disponível em: <<http://hdl.dandle.net/2115/32407>>. Acesso em: 09 jun. 2011.

- COHEN, S. M. Aristotle's Metaphysics, in: ZALTA, E.N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/aristotle-metaphysics>>. Acesso em: 12 mar. 2011.
- COLE, T. *The origins of rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991.
- COPE, E.M. *An Introduction to Aristotle's Rhetoric, with analysis notes and appendices*. London: MacMillan & Co, 1867.
- DAMÁSIO, A. *O Erro de Descartes*. Tradução por Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996
- DANCY, R. Speusippus, in: ZALTA, E.N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*.. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/speusippus/>>. Acesso em: 2 set. 2011.
- DE SOUSA, R. Emotion in: ZALTA, E.N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/emotion/>>. Acesso em: 2 set. 2011.
- DELEUZE, G. Plato and the simulacrum, *October*, v. 27, jan./mar. 1983. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/20362020/Plato-and-the-Simulacrum>. Acesso em: 2 set. 2011.
- DEMMERLING, C.; LANDWEER, H. *Philosophie der Gefühle: von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler, 2007.
- DESLAURIERS, M. *Aristotle on Definition*. Leiden: Brill, 2007.
- DICKENS, C. *Hard Times*. London: Penguin, 1994.
- DIELS, H; KRANZ, W. (Ed.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6.ed. Berlin: Weidmann, 1952.
- DORION, L.-A. *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

ERLER, M. Aristotle's dialectical syllogism and Plato's 'implicit Topics', *Handout to the lecture on Aristotle's Topica*, São Paulo, 14 de setembro de 2011.

ÉSQUILO. *Tragédias*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

FEREJOHN, M.T. Aristotle on focal meaning and the unity of science, *Phronesis*, Leiden, v. 25, n. 2, 1980, P. 117-128. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4182088>>. Acesso: 14 set. 2011.

FERRAZ, R.B.; TAVARES, H.; ZILBERMAN, M.L. Felicidade: uma revisão, *Revista psiquiatria clínica* [online], v. 34, n. 5, p. 234-242, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000500005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 1 jun. 2009.

FERREIRA, P. Notas sobre a definição do enunciado asseverativo (λόγος ἀποφαντικός) em Aristóteles, *Revista de Filosofia Antiga*, São Paulo, v. 5, n. 1, 2011. Disponível em: <<http://www.filosofiaantiga.com/documents/paulo-revisto.pdf>>. Acesso em: 7 dez. 2011.

FÖGEN, T. (Ed.) *Tears in the Graeco-Roman World*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.

FORTENBAUGH, W.W; HUBY, P.M.; SHARPLES, R.W. et alii. (Eds.). *Theophrastus of Eresus: sources for his life, writings, thought and influence*. Leiden: Brill, 1992.

FORTENBAUGH, W.W. *Aristotle on Emotion*. 2.ed. London: Duckworth Publishers, 2002 (1975).

_____. *Aristotle's practical side on his psychology, ethics, politics and rhetoric*. Leiden: Brill, 2006.

_____. Aristotle and the Questionable Mean-Dispositions. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 99, 1968, p. 203-231. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2935840>>. Acesso em: 14 set. 2009.

_____. Aristotle's analysis of friendship: function and analogy, resemblance and focal meaning *Phronesis*, Leiden, v. 32, n. 2, 1987, p. 206-231. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4181951>>. Acesso em: 14 set. 2009.

FRATESCHI, Y. Virtude e Felicidade em Aristóteles e Hobbes, *Revista de Filosofia Antiga* [online], v.2, n.2, p. 1-19, 2008. Disponível em:

<<http://www.filosofiaantiga.com/documents/VirtudeeFelicidadeemAristoteleseHobbes.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2009.

FRISK, H. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter, 1960.

GARDINER, H.N. The psychology of the affections in Plato and Aristotle, *The Philosophical Review*, v. 28, n. 1, 1919, p. 1-26. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2178119>>. Acesso em: 14 jul. 2010.

GORGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução de D. Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009.

GOTTHELF, A.; LENNOX, J.G. (Eds.) *Philosophical issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HARRIS, W.V. *Restraining Rage*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

HAYDUK, M. (Ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca: Eustratii in Analyticorum Posterium Librum Secundum Commentarium (Vol XXI - Part I)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1962.

HEATH, M. *Interpreting classical texts*. London: Duckworth, 2002.

HESIOD. *Theogony; Works and days; Testimonia*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary C.N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

HÖFFE, O. (Ed.) *Aristoteles: Nikomachische Ethik. Klassiker Auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, 2006.

_____. (Ed.) *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, 2005.

IRWIN, T. Homonymy in Aristotle, *The Review of Metaphysics*, Washington, v.34, n.3, mar. 1981, p. 523-544. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20127534>>. Acesso em: 14 set. 2011.

ISÓCRATES. *Speeches: volume II*. Translated by G. Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

JAEGER, W. *Paidéia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

_____. *Semblanza de Aristóteles*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1998.

JUNQUEIRA FILHO, L.C.U (Org.) *Corpo e mente: uma fronteira móvel*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1995.

KAHN, C.H. Democritus and the origins of moral philosophy, *The American Journal of Psychology*, Baltimore, v. 106, n. 1, mar./mai. 1985, p. 1-31. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/295049>>. Acesso em: 11 out. 2011

_____. Plato's theory of desire, *The Review of Metaphysics*, Washington, v.41, n.1, set. 1987, p. 77-103. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20128559>>. Acesso em: 11 nov. 2011..

_____. *The verb 'be' in Ancient Greek*. Hackett, 2003.

KNUUTTILA, S. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

KONSTAN, D. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

_____. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.

KRAUT, R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

LAI, W.L. A new approach to teaching academic writing: how philosophers can contribute to educating young scientists, *Journal of the Graduate School of Letters*, Hokkaido, v.5, mar. 2010, p. 81-87. Disponível em: <http://eprints.lib.hokudai.ac.jp/dspace/bitstream/2115/42866/1/JGSL5_005.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2011.

- LANDWEER, H.; RENZ, U. (Eds.) *Klassische Emotionstheorien: von Plato bis Wittgenstein*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- LEITE, D.C.N.A. “Resenha crítica de ‘Aristotle on Emotion’ de William Fortenbaugh”, *Revista Hypnos*, São Paulo, v.29, n.2, 2012 (no prelo).
- LORENZ, H. *The brute within: appetitive desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MENDELL, H. Topoi on topos: the development of Aristotle’s concept of place, *Phronesis*, Leiden, v.32, n. 2, 1987, p. 206-231. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4182276>>. Acesso: 14 set. 2011.
- MORDRAK, D. *Aristotle’s theory of language and meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MOSS, J. Shame, Pleasure and the Divided Soul, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v.29, 2005, p. 137-170. Disponível: <http://www.philosophy.ox.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0013/20065/Shame,_Pleasure_and_the_Divided_Soul.pdf>. Acesso: 13 ago. 2012.
- _____. Appearances and Calculations: Plato’s Division of the Soul, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v.34, 2008, p. 35-68. Disponível: <http://www.philosophy.ox.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0010/20062/Appearances_and_Calculations.pdf>. Acesso: 13 ago. 2012.
- MURPHY, J.J. The metarhetoric of Aristotle, with some examples from his ‘On Memory and Recollection’, *Rhetoric Review*, Tucson, v. 21, nº3, 2002, p. 213-228. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3093008>>. Acesso: 13 jul. 2010.
- NATALI, C. (Ed.) Logos peri philiias. Notas sobre a natureza e os propósitos dos livros XIII-IX da Ética Nicomaquéia, *Revista de Filosofia Antiga*, São Paulo, v.2, n.1, 2008, p. 1-29. Disponível em: <<http://www.filosofiaantiga.com/documents/Natali.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2009.
- _____. *Aristotle: Nicomachean Ethics VII – Symposium aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- NOVAES, A. (Org.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NUSSBAUM, M.C. *Upheavals of Thought: the intelligence of emotions*. New York: Cambridge University Press, 2006.

OELE, M. *Aristotle on pathos*. 2007. 236 f. Dissertation (Doctor Degree) – Faculty of the Graduate School, Program of Philosophy, Loyola University Chicago, Chicago, 2007.

_____. Passive dispositions, in the relationship between *pathos* and *hexis* in Aristotle, *Ancient Philosophy*, Charlottesville, v.32, n. 2, jul./set. 2012 (no prelo).

_____. Suffering, Pity and Friendship: An Aristotelian Reading of Book 24 of Homer's Iliad, *Electronic Antiquity*, Blacksburg, v.14, n.1, nov. 2010, p. 51-65, . Disponível em: <<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V14N1/pdf/oele.pdf>>. Acesso em: 06 jul. 2012.

OXFORD UNIVERSITY PRESS. *An intermediate Greek-English Lexicon founded upon the seventh edition of Liddel and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1889.

OWEN, G.L.E. *Logic, science and dialectic*. Edited by Martha Nussbaum. London: Duckworth, 1986.

PAKALUK, M.; PEARSON, G. (Eds.) *Moral psychology and human action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PEREIRA, O.P. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

_____. Sobre a degola do boi, segundo Aristóteles, *Analytica*, Rio de Janeiro, vol.8, nº1, 2004.

PERINE, M. *Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006

PLATON. *Euthyphron*. Textes établi et traduit par M.Croiset. Paris: Belles Lettres, 1970.

_____. *Gorgias*. Traduction par Alfred Croiset. Paris: Belles Lettres, 2002

_____. *Phèdre*. Traduction par Claude Moreschini. Paris: Belles Lettres, 2002.

_____. *Philèbe*. Traduction et présentation par Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2002.

PLATONE. *La Repubblica* a cura di Giuseppe Lozza. Milano: Mondadori, 2009.

POSTER, C. Aristotle's Rhetoric against Rhetoric: unitarian reading and esoteric hermeneutics, *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 118, n. 2, jun./ago. 1997, p. 219-249. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1561850>>. Acesso em: 14 set. 2011.

POTT, H.J. Emotions, 'Phantasia' and Feeling in Aristotle's Rhetoric, in: CLOSE, E.; COUVALIS, G. et al. (Eds.) *Greek Research in Australia: Proceedings of the Biennial International Conference of Greek Studies*. Flinders University Department of Languages - Modern Greek: Adelaide, 2009, p. 71-80. Disponível em: <dSPACE.flinders.edu.au>. Acesso em: 23 maio 2011.

RABE, H. (Ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca: Anonymi et Stephani in Artem Rhetoricam Commentaria (Vol XXI - Part II)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1962.

RAMSEY, R.E. A hybrid technê of the soul? Thoughts on the relation between philosophy and rhetoric in 'Gorgias' and 'Phaedrus', *Rhetoric Review*, Tucson, v. 17, n.2, 1999, p. 247-262. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/466154>>. Acesso em: 09 ago. 2010.

RAPP, C. Wozu Philosophie? in: KEISINGER, F.; LANG, T.; MÜLLER, M. et alii (Eds.). *Wozu Geisteswissenschaften? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte*, Frankfurt a.M.: 2003. Disponível em: <<http://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/rapp>>. Acesso em: 12 abr. 2010.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga: volume II*. Trad. H.C.L. Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

RIJKSBARON, A. *The syntax and semantics of the verb in classical greek: an introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

ROSS, W.D. *Aristotle*. Londres: Routledge, 2005.

RORTY, A.O. (Ed.) *Essays on Aristotle's 'Ethics'*. Berkeley: University of California Press, 1980.

_____. Aristotle on the metaphysical status of 'pathe', *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 37, n. 3, mar. 1984, p. 521-546. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20128048>>. Acesso em: 27 ago. 2012.

_____. (Ed.) *Essays on Aristotle's 'Rhetoric'*. Berkeley: University of California Press, 1996.

SHIELDS, C. *Aristotle*. Londres: Routledge, 2007.

SMITH, R. Aristotle on the uses of dialectic, *Synthese*, Dordrecht, v.96, n. 3, set. 1993, p. 335-358. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20117817>>. Acesso em: 19 set. 2011.

SMYTH, H.W. *Greek Grammar*. 5ª reimpressão. Cambridge: Harvard University Press, 1968 (1920).

SOLMSEN, F. The discovery of the syllogism, *The Philosophical Review*, Durham, v. 50, nº 4, jul. 1941, p. 410-421. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2181071>>. Acesso em: 23 mai. 2011

_____. Aristotle's syllogism and its Platonic background, *The Philosophical Review*, Durham, v. 60, nº 4, out. 1951, p. 563-571. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2181427>>. Acesso em: 23 mai. 2011.

_____. Platonic values in Aristotle's science. *Journal of the History of Ideas*, Filadélfia, v. 39, nº 1, jan./mar. 1978, p. 3-23. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2709069>>. Acesso em: 23 mai. 2011.

_____. *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetoric*, 3.ed. Berlin: Weidmann, 2001..

SOLOMON, R.C. (Ed.). *What is an emotion? Classic and contemporary readings*. New York: Oxford University Press, 2003.

SOPHOCLE. *Ajax*. Paris: Belles Lettres, 2002.

SORABJI, R. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD – A Sourcebook. Volume 1. Psychology (with Ethics and Religion)*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

_____. *Animal minds and human morals : the origins of the Western debate*. London: Duckworth, 1993.

_____. *Emotion and Peace of Mind: from stoic agitation to christian temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

STIRN, F. *Compreender Aristóteles*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

TARÁN, L. Speusippus and Aristotle on homonymy and synonymy. *Hermes*, Stuttgart, v. 106, n. 1, 1978, p. 73-99. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4476043>>. Acesso em: 14 set. 2011.

UNIVERSIDADE DE MOGI DAS CRUZES. *Apresentação de trabalhos acadêmicos: orientações*. Mogi das Cruzes: Universidade de Mogi das Cruzes, 2006.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO; SISTEMA INTEGRADO DE BIBLIOTECAS DA USP. *Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP: documento eletrônico e impresso Parte I (ABNT)*. São Paulo: Sistema Integrado de Bibliotecas da USP, 2009.

VAN RIEL, G. *Pleasure and the good life: Plato, Aristotle and the Neoplatonists*. Leiden: Brill, 2000.

VAZ, H.C.L. *Escritos de Filosofia VIII: Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011.

VIANO, C. Colère et thumos dans la rhétorique des passions d'Aristote (Rhet. I, 10 et II,2), *Retórica, política e ideología: desde la antigüedad hasta nuestros días: actas del II Congreso internacional, noviembre 1997*, Salamanca, v. 1, 1998, p. 101-106.

_____. Virtù naturale e costituzione fisiologica: l'etica Aristotelica è um determinismo materialista? In: NATALI, C.; MASO, S. (Eds.) *La catena delle cause*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Editore, 2005, p. 131-144.

- _____. Pourquoi um accès de colère est-il moins honteux qu'un acte de hubris? (Aristote, Eth. Nic. VII, 7). In: VÉGLERIS, E. (Ed.) *Cosmos et psyche – Mélanges offerts à Jean Frère*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005, p. 251-262.
- _____. Passions et délits passionnels chez Platon et Aristote (handout), *Colloque 'Emotions over time'*, 9-10 décembre 2005, Rethymnon, Crète, 2005. Disponível em: <www.brown.edu/Departments/Classics/faculty/konstan_Emotions_over_Time.pdf>. Acesso em: 4 set. 2010.
- _____. Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum? , *Revista de Filosofia Antiga*, São Paulo, v. II, nº 1, p. 1-15. Disponível em: <<http://www.filosofiaantiga.com>>. Acesso em: 11 ago. 2009.
- _____. I – Les passions comme causes de l'action: la rhétorique judiciaire (handout), *Projeto Temático A Filosofia de Aristóteles, Seminário do mês de agosto*, São Paulo, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2009.
- _____. II – Les passions comme instrument de persuasion: la 'rhétorique des passions' (handout), *Projeto Temático A Filosofia de Aristóteles, Seminário do mês de agosto*, São Paulo, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2009.
- WARTELLE, A. *Lexique de la "Rhétorique" d'Aristote*. Paris: Belles Lettres, 1982.
- _____. *Lexique de la "Poétique" d'Aristote*. Paris: Belles Lettres, 1985.
- ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III, 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- _____. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- _____. A metafísica de Aristóteles in: FIGUEIREDO, V. (Org.) *Filósofos em sala de aula*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2008, p.12-53.
- _____. *Sobre a Ética Nicomaquéia: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010.